

دار الفكر
للطباعة والتوزيع والنشر
دمشق - سورية



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

سلسلة الرسائل الجامعية (٣٤)



مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي

د. أنور الزعبي

مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي

سلسلة الرسائل الجامعية (٣٤)

الدكتور أنور خالد الزعبي

مواليد خرجا الأردن ١٩٤٤.

- حاصل على دكتوراة الدولة في الفلسفة من جامعة محمد الخامس / الرباط.
- يعمل حالياً مساعداً لأمين عام وزارة الثقافة الأردنية.

* رئيس الجمعية الفلسفية الأردنية.
* عضو الجمعية الفلسفية الأردنية.
* عضو اتحاد الكتاب الأردنيين.
* عضو اللجنة الدائمة للثقافة العربية.
* عضو جمعية النقاد الأردنيين.

- شارك في العديد من المؤتمرات واللجان والندوات والحوارات الدولية والمحلية وإلقاء المحاضرات.
- من مؤلفاته وأبحاثه:

* مقدمة في الفلسفة والحياة ١٩٩١.
* ظاهرية ابن حزم الأندلسي ١٩٩٤.
* في تحليل المفاهيم / مجموعة مقالات منشورة ١٩٩٦.
* نماذج منطقية فلسفية إسلامية ١٩٩٧.
* في التهافت وتهافت التهافت ١٩٩٨.
* مستقبل الثقافة العربية في القرن الحادي والعشرين ١٩٩٨- بالاشتراك.
* واقعية ابن تيمية قيد الإصدار.



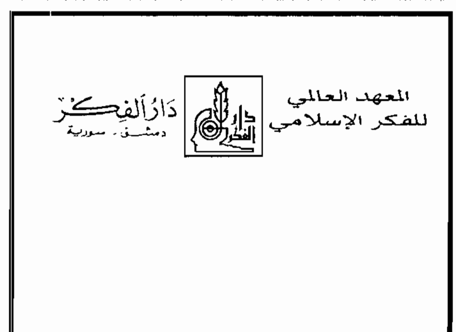
مسألة المعرفة

ومنهج البحث عند الغزالي

الدكتور أنور الزعبي

مسألة المعرفة

ومنهج البحث عند الغزالي



الرقم الاصطلاحي : ١٣٤٠,٠١١
الرقم الدولي : ISBN: 1-57547-738-6
الرقم الموضوعي : ٢٦٠
الموضوع : التصوف والأخلاق
العنوان : مسألة المعرفة
ومنهج البحث عند الغزالي
التأليف : د. أنور الزعبي
الصف التصويري : دار الفكر - دمشق
التنفيذ الطباعي : مطبعة سيكو - بيروت
عدد الصفحات : ٣٧٦ ص
قياس الصفحة : ١٧ × ٢٥ سم
عدد النسخ : ١٥٠٠ نسخة

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

ص.ب: (٩٤٨٩) عمان ١١١٩١ الأردن
هاتف ٩٩٩٢ ٤٦٣-٦-٩٦٢ - فاكس ٤٦١١٤٢٠
E-mail: iiitj@index. com.jo
http://www.iiit.org

ودار الفكر بدمشق

برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص.ب: (٩٦٢) دمشق - سورية
برقياً: فكر
فاكس ٢٢٣٩٧١٦
هاتف ٢٢٣٩٧١٧، ٢٢١١١٦٦
http://www.fikr.com/
E-mail: info @fikr.com

الطبعة الأولى

١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م

المحتوى

الإهداء

- إلى والديّ

رحمهما الله تعالى وأسكنهما فسيح جنانه . .

- وإلى زوجي وابنتي

ألبسهما الله تعالى لباس الستر والعافية . .

- وإلى ولديّ

وفّقهما الله تعالى لما فيه خيرهما وصلاحهما . .

تقديم

د. فتحي حسن ملكاوي

هذا هو عنوانُ كتابٍ جديدٍ للدكتور أنور الزعبي يُصدره المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن، وهو الكتاب الثاني من تأليف الدكتور أنور الزعبي الذي يقدّمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي إلى القرّاء بالتعاون مع دار الفكر في دمشق. وقد قُلنا في تقديمنا للكتاب الأوّل (**ظاهريّة ابن حزم: نظرية المعرفة ومناهج البحث**): إنّ تلك الدّراسة كانت جهداً متميزاً في الكشف عن التفكير المنهجي عند عَالم من علماء الأمّة، وإنّها تَصْلُح أنموذجاً لما يَلزمُ القيامُ به من دراساتٍ مماثلة لغيره من العلماء، وبخاصّةٍ ممن كانت لهم في التاريخ الإسلامي آثارٌ ملحوظةٌ وإسهاماتٌ متميزة في معالم الفكر الإسلامي واتجاهاته.

وقد جاءت هذه الدّراسة عن (مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي) حلقةً أخرى في الدّراسات المنهجيّة المتميّزة، تتعلق بشخصيّة فريدة في التاريخ الإسلامي؛ فالغزالي يُعدّ من أكثر عُلماء الأمّة تأثيراً في الثقافة الإسلامية، وفي جماهير كبيرة من النّاس، على تقلّب الظروف وتبدّل الأحوال في العالم الإسلامي، وحتى اليوم. وقد بيّن المؤلّفُ الخصائصَ التي اتصفَ بها خطابُ الغزالي، والتي أكسبته تلك السلطة الخاصّة في مدى التأثير وعمقه وامتداده.

وقد يتساءلُ القارئ: . . . وماذا عسى أيّ كتابٍ جديدٍ عن الغزالي أن يأتي بجديد، وبخاصّة وأنّ كثيراً من الكُتّاب يُجمعون على أنّ أبا حامد الغزالي يمثّل حالةً فريدةً نادرةً بين علماء الأمّة، من حيثُ كثرةُ الدّراسات التي تعرّضتْ له، عند المتقدّمين من معاصري الغزالي، ومن جاء بعدهم في القرون التالية، وكذلك عند المحْدَثين في هذا القرن. صحيح أنّ هذه الدّراسة ربّما لم تأتِ بجديدٍ في استقصاء تراث الغزالي لغرضِ تحقيقه ونشره أو إحيائه وتمجيده، وهي لم تكنْ دراسةً تاريخيّةً تهتم بالتحقيق التاريخي لحقائق معيّنة عن شخصيّة الغزالي وبيئته، وتقلّبَاته في الزّمان والمكان، وحصر إنجازاته وتوثيقها. لكنّ هذه الدّراسة تَضمّنت كثيراً من الجديد، فقد بيّنت تماسك الرّؤية الغزاليّة وانسجامَ عناصرها؛ وهو أمرٌ ليس من السهل أن نجده في الكثير مما كُتب عن الغزالي في القديم والحديث بصورةٍ ألحقت به كثيراً من الأوهام، وأثارت حوله عدداً من الإشكاليات والتساؤلات. وقد تحقق للمؤلّف هذا الهدف من خلال الدّراسة المنهجيّة لتراث الغزالي وبيان مراعاته لمسألة في غاية الأهميّة هي سياسة العلم، التي تهتم بتدبّر كيفيّة استيعاب الغزالي للخطاب وقدرته على صياغته وتشغيله في الأوساط المختلفة، وكذلك بيان طبيعة النظرة المعرفيّة التي حَكَمَت توجهات الغزالي وخطواتها المنهجيّة التي انتقل بها من مجال إلى آخر في معالجة مختلف القضايا، وبهذه النظرة المعرفية والخطوات المنهجيّة، ظهر التماسك والانسجام في بنيان الرؤية الغزاليّة، كما ظهر التهافت في أقوال بعض الباحثين المحدثين في ما نَسبوه أو فَهموه عن الغزالي، نتيجةَ جهلهم وعدم إحاطتهم بتراث الغزالي، أو تصيّدهم لمفرداتٍ وعباراتٍ مَبتورةٍ عن سياقاتها.

وقد لوحظ أن كثيراً من الدّراسات الأكاديميّة التي كانت تتم في الجامعات العربيّة، إلى عهدٍ قريب لمْ تكنْ تَهتم بدراسة الشخصيات من خلال علاقتهم بالآخرين. وقد أعادت دراسة الزعبي هذه الأمور إلى نصابها، من حيث بيان موقع الغزالي بين غيره من علماء الأمّة، ومن حيث سلوك منهجيّة تتجاوز جميع ما كُتب عن الغزالي، وإعادة عَرضه بطريقة تقليديّة مألوفة، وأحياناً بثوب جديد، كما تتجاوز التردد في تحليل مواقف الغزالي والحكم عليها، وتتجاوز كذلك التطرّف في الثناء عليه أو النيل منه.

وفي هذا السياق أيضاً أظهرَ المؤلفُ أوجهَ التشابه بين فكرِ الغزالي وفكر ابن رشد، وعدم التناقضِ بين فكرِ الغزالي وفكرِ ابن حزم الأندلسي. كما عَالجَ بعضَ المسائل الشائكة مثل المصطلحِ، والاستقراء، والسببيّة، وطبيعة الخيار الصوفي عند الغزالي، مستدركاً على الغزالي تساهله في استعمال المصطلح واعتماده على المنهج التحليلي دون التركيبي، واستثماره للأحاديث الضّعيفة والمجهولة والرّوايات التاريخيّة وبعض التفسيرات الخاصّة، وإن كانَ يَرى أيضاً أنّ سياسة العلم التي تبنّاها الغزالي ربّما تَشْفَعُ له في كل ذلك، مما استلزمَتْهُ طبيعةُ العصرِ الذي عاشَ فيه، وأسهمت في احتفاظ الوعي الإسلامي باستمراره، في عصور ماجت بالفتن والاضطرابات؛ الأمر الذي كرّس الغزالي حُجّةً للإسلام حتى يومنا هذا.

يَرى المؤلفُ أنّ الغزالي كان ينظر إلى مقاصد الشريعة في إصلاح أفراد المجتمع كافّة، عالمهم وجَاهلهم، مُجتهدَهم ومُقلدَهم، مؤمنهم وفاسقهم ويَكشفُ عن تمكّن الغزالي من استيعابه لطبيعةِ النّفس الإنسانيّة من جهة،

ولطبيعة المجتمع الإنسانيّ من جهة أخرى، فضلاً عن استيعاب دقيقٍ لخطابِ الشريعة ومَقاصدها، وقد فسّر المؤلّف هذا من خلال بيان اعتماد الغزالي للخطوات المنهجيّة التي يستعملها في بناء رؤيته المعرفيّة، بمستوياتها الثلاثة: الإقناعيّة والبرهانيّة والذوقيّة بشكلٍ يُعزّز تكامل العقلانية والشريعة. ويمكّن أفراد المجتمع بفئاتهم كافّة من فهم الشريعة؛ فلو اعتمدَ البرهانَ وحده، على طريقة أهل الظاهر فإنّ ذلك يؤدي إلى القول بالوقف، الأمر الذي يترك طوائف من أفراد الأمّة عاجزين عن استيعاب كثير من مجالات الشريعة. ولو اعتمد الإقناع وحده فإن ذلك يجعل الشريعة تقليداً سطحياً. ولو اعتمد الذّوق وحده مع إهمال البرهان والإقناع، فإنّ ذلك سيصرفُ طوائفَ من أفراد الأمّة لحسابِ الخلاصِ الفردي بالفرار من قضايا المجتمع وإهمالها.

وقد خَلُصَ المؤلّف إلى أنّ الغزالي في جانب الإصلاح العام للمجتمع لا يمكن إلا أن يكون ظاهرياً، لكنّه رغب في أن يتجاوز حدود الظاهر بمسعى شخصي خاصٍّ به غير قابل للتعميم بالضرورة، وهو من أمر خاصّة الخاصّة وللصفوة من البشر، ينشغل به آحاد الناس على الأعصر، وهذا الخيار الصّوفي الخاصّ عند الغزالي علم منهجي يستند إلى العقل والشريعة بوصفهما أصلين متكاملين... ولعلم التصوف عند الغزالي مفاهيمه ومصطلحاته وخطواته، التي يرتقي فيها السالك من رتبة إلى أخرى، لكنّ الغزالي في كلّ ذلك يكيّف جميع قضايا التصوف مع مقتضى الشريعة، مؤكداً الأصول الثلاثة التي يتوجه بها الإنسان نحو الباطن والتجربة الصوفية، وهي التقيّد بالبرهان، والتقيّد بالشريعة، وعدم انفكاك العلم عن العمل. ويبرز الغزالي علاقة العمل بالإدراك بشكل لا لبس فيه، فللعمل

قيمتُه من الناحية الإجرائيّة «في حمل الإدراك أو تهيئته للانخراط في اتجاهات معرفيّة محددة، ما كان لها أنْ تَحصُلَ في غياب العمل». ويؤكد الباحث هنا أهميّة هذه القضيّة وجدارتها بالبحث، مُقرراً أنّ العمل عند الغزالي هو في الأصل ثمرة من ثمار المعرفة، فالهدفُ من المعرفة هو الاستعانة بها على تمييز السلوك السويّ من غيره. كما يقرر أن الاشتغال بالسلوك يتيح مجالاً معرفيّاً خاصّاً وهو الانتباه «إلى مُراقبة العمليات النفسيّة الدّاخليّة التي يعيشها السالك، وهي عملياتٌ ما كان لها أن تكون موضوعاً معرفيّاً في غياب السلوك العملي.. والتقلّب في الحالات النفسيّة التي يثيرها السلوك..».

ولعلّ من الاستطرادِ المفيد في هذا المقامِ تأكيدُ طبيعة السلوكِ وأهمّيته في رؤية الغزالي. فقد امتاز الغزالي في التاريخ الإسلامي بأنّ دراساته في مجالات النّفس الإنسانيّة كانت متعددة الجوانب، عميقة الأبعاد. وتحتلُّ دراسةُ السلوكِ عنده موقعاً مهماً جعلهُ مُتقدماً على الكثيرين ممن درسوا السلوك حتى من علماء النّفس المعاصرين. وقد حَفِل كتابه (إحياء علوم الدين) على وجه خاصّ بدراسةِ الظواهر النّفسيّة دراسة أقرب إلى الحيادِ والموضوعيّة، فهو يُحدّد هذه الظواهر ويدرس طبيعتها، ويقابلها بغيرها ويستخرج حُكماً عليها، ويقترحُ طرقاً لعلاجِ المواقف المَرضيّة منها. والإنسان باعتباره شخصيةً متكاملةً يجمعُ في سلوكه العبادة الدينية والعمل الدنيوي، ويتناول أبعادَ السلوك الفردية والجماعيّة.

لكنّ السلوك الذي يدرسه الغزالي ليسَ عملاً آلياً، يفتقدُ الوعيَ بغايته ونتيجته، ويقتصرُ على أثر المنبّهات الخارجيّة البيئيّة، وإنّما هو عملٌ هادفٌ مقصود تُحرّكه دوافعٌ مِنَ الشعورِ والإرادةِ والتفكير.

ودوافعُ السلوك داخليّة تنبع من ذاتِ الإنسان، ولكنّها تُستثار بمثيراتٍ خارجيّة أو مثيرات داخليّة فطريّة، يجد الإنسان نفسه نتيجةً لها مدفوعاً للقيام بسلوك ما. ويتضمّن السلوك شعوراً بالحاجة، مع انفعالٍ معيّن وإدراكٍ عقليٍّ للموقف، فالسلوك إذن عملُ القلبِ واللسانِ والجوارح. والسلوكُ الإنساني سلوكٌ فردي يختلفُ باختلاف العواملِ الوراثيّة الكسبيّة، وليس من السهل التنبؤ به، إلاّ في ضوء سنن اللّه التي تجري في النّاس والأشياء.

والغزالي في دراسته للسلوك وللنّفس الإنسانيّة عموماً ليس مجرد متكلمٍ أو فيلسوف أو متصوف أوفقيه، وإنّما هو عالمٌ نفسي ومُصلحٌ اجتماعيٌّ. فهو يَتساءلُ عن علّة فساد النّاس وطريقِ إصلاحهم، ويؤكّد أنّ فسادهم وصلاحهم بأيديهم، وأنّه يقوم على النظر في النّفس الإنسانيّة وتحليلها، ومعرفة دوافعها، وكيفيّة تعديلها وإصلاحها، وكل مَن شاءَ أن يصنعَ علاجاً شافياً للمجتمع الإسلامي، فلا بدّ له من أن يعرف القوانين النفسيّة التي يَخضعُ لها السلوك، حتى إذا استبانت أمكن تعديل السلوك، ومن ثَمّ إصلاحُ المجتمع.

ومن هنا فإن علم السلوك الأخروي، الذي يتضمن التبتّل والانقطاع إلى اللّه تعالى، ليس بَديلاً عن العلم الظاهري والعمل الدنيوي، وإنّما لا يصح الأوّل دون الثاني. والغزالي وإن كان يبدو لنا أن العمل من أجل الآخرة هو محور اهتمامه، فإنّه يجعلُ نصيب الدنيا أمراً لا غنى عنه لقيام عِمْرانها ومعايش النّاس فيها. والعناية بالحياة الدنيا أمر لازم للطريق الأخروي؛ فإنّ الدنيا كما يقول الغزالي في جواهر القرآن ص٣٢: «منزلٌ من منازل السائرين إلى اللّه تعالى، والبدنُ مركبٌ، فمن غفل عن تدبير المنزل

والمركب لم يتمَّ سفره، وما لمْ ينتظم أمرُ المعاشِ في الدنيا لا يتم أمر التَبتّل والانقطاع إلى اللّه تعالى الذي هو السلوك».

وبعدُ فقد مهّد المؤلّفُ لهذه الدراسةِ عن صوفيّة الغزالي، ونظريته في المعرفة ببحثٍ عن طبيعة الخطاب الغزالي، وعلاقته بسياسة العلم عنده، ثُمّ أوردَ في الفصل الأوّل شيئاً من سيرة الغزالي باعتبارها بحثاً عن اليقين. ثمّ أعقب ذلك معالجةً عميقةً للمناهج التي تعامل معها الغزالي: المنهج الظّاهري، والمنهج الأصولي، والمنهج العملي، والمنهج الذّوقي. وقد كان المؤلف ينتقل من فصل إلى آخر انتقالاً متسلسلاً ينتهي في كلّ فصل إلى جملة من النتائج حول موضوع الفصل، وتقود أيضاً إلى تساؤل منطقي يستدعيه السياق، ليأتي الفصل الذي يليه إجابةً طبيعيّةً عن ذلك التساؤل. وهذه هي النتيجة الطبيعيّة للبحث الجادّ الذي يحاولُ أن يجيب عن أسئلة محدّدة في حدود الدّراسة، ويؤدي في الوقت نفسه إلى تطوير أسئلة جديدة، تُبقي الباحثَ دوماً في موقف الدّعاء ﴿ ربّ زدني علماً ﴾ [طه: ٢٠/ ١١٤]. وموقف الإقرار ﴿ وفوق كلّ ذي علم عليم ﴾ [يوسف: ١٢/ ٧٦].

لقد قدّم الباحث لنا في هذا الكتاب دراسة فلسفيّة تصدّت للتحليل النقدي للقضايا التي تناولها الغزالي والاتجاهات التي عبّر عنها وتمثّلها في أعماله ومؤلّفاته، وطبيعة الرّؤية المعرفيّة التي تحكُمها، وتقييم مدى تماسُكها وانسجامها مع المرجعيّة التي تستند إليها.

وإذا كنّا قد أمّلنا في تقديمنا لظاهريّة ابن حزم أن ينهض الباحثون لدراساتٍ مماثلة لإسهامات المفكرين المسلمين وفق هذه المنهجيّة، وجاءت هذه الدّراسة عن صوفيّة الغزالي للمؤلّف نفسه تؤكد مصداقيّة هذه

المنهجيّة وقيمتها، فلماذا لا نطمعُ أن يتصدّى المؤلّف الآن إلى دراسة مماثلة عن سلفيّة ابن تيميّة؟.

والمعهد العالمي للفكر الإسلامي إذ يُسعده أن يتبنّى نشر هذه الدّراسات فإنّه يُسعده أيضاً أن يؤكّد ما دعا إليه في كثير من ندواته ومنشوراته، من الحاجة الماسّة إلى هذه الدّراسات المنهجيّة التي تكشف عن طبيعة النظام المعرفي الذي اعتمده علماء المسلمين في أعمالهم العلميّة في التخصصات المختلفة، وهل كان العالِمُ المسلم في تاريخنا يَصدُرُ عن نظامٍ معرفيٍّ مُحدّد، في أثناء عمله العلمي؟ وهل كان هذا النظامُ المعرفيّ واحداً عبر هذه الأعمال العلميّة في التخصصات المختلفة في الشريعة والطبيعة، والطب والفلسفة وغيرها؟ وهل كان هذا النظام المعرفيُّ واحداً لدى العلماء؟ وما هي المنهجيّة التي عوّل عليها هؤلاء العلماء في بناء رؤيتهم المعرفيّة؟.

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة ومثيلاتها سوف تسهم في بناء الرؤية المعرفيّة الإسلاميّة وتطويرها، ومن ثمّ تمكين العقل المسلم المعاصر من استيعاب الخبرة الإنسانيّة المعاصرة وتجاوزها، والإسهام في ترشيد الحضارة الإنسانيّة على أساس من قيم الإسلام ومقاصده العامة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

د. فتحي ملكاوي

المدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي

تصدير

تناولت أعمال المفكرين الإسلاميين القدامى دراسات عديدة، وتكاثرت قراءات آرائهم وإسهاماتهم، فجاءت النتائج تلو النتائج يخالف بعضها بعضاً فيما توصل إليه..

وقد جاءت هذه النتائج، في الغالب، ناشئة عن مواقف مسبقة. ومتأثرة، لا بالفكر الذي تعالج لتعمل فيه شرحاً وبسطاً وتحليلاً وتستثمر ما يحفل به من رؤىً وأفكار..، وإنما بالمرجعية التي احتكمت إليها ورأت أنها الأجدر في الركون إليها سبيلاً إلى النقد والتقويم، الأمر الذي دفع باتجاه الدارسين أبداً إلى البحث عن الأسانيد والأدلة التي تتفق ورؤاهم المسبقة.

وباختصار، فقد جاءت هذه الدراسات والقراءات آيديولوجية، غير مكترثة، إلا قليلاً، بأن تكون ذات هدف معرفي، أو معنية بما ينبغي أن يكون عليه الحال.. فلم تعمد إلى التعرف على طبيعة الفكر موضوع المعالجة، ولا الأسس التي يستند إليها، وإنما سعت إلى نصرة هذه الرؤية أو تلك، من غير تبصر كاف في الفكر الذي تعالج، أو وقوف على النظرة المعرفية التي يصدر عنها، أو المناهج التي يستند إليها. مما ألحق بهذا النوع من الدراسات -في تقديري- نقصاً ينبغي تداركه.. هذا إذا سلمنا بخلو

بعض هذه الدراسات من سوء العدة، أو نقص البضاعة، الأمر الذي يؤدي، في العادة، إلى قصور في الاستيعاب، وبالتالي، تسرع في الاستنتاج..

لقد حفزني ما اطلعت عليه من هذه الدراسات إلى انتهاج خطة، تمثل هذه الدراسة أحد تطبيقاتها، وذلك بهدف الوقوف على طبيعة الرؤى المعرفية التي اعتقد بها أسلافنا، (على ما هي عليه). والتعرف على المناهج التي عولوا عليها لبنائها، تمهيداً لتقصي مواطن القوة والضعف فيها، واكتشاف أوجه الاتفاق والاختلاف التي يتميز بها أحدهم عند غيره، من جهة، ومن ثم التي يتميزون بها عن غيرهم، من جهة أخرى.

وتعتمد هذه الخطة فيما تعتمد، على إنجاز دراسة مستقلة لكل فكر تعالجه، على حدة، بهدف معرفة النظرة المعرفية التي تحكم هذ الفكر، وتقصي الخطوات المنهجية التي تسنده، لبلورتها وإشهارها، وبيان دورها، خلال ذلك، في مجمل الآراء التي يتضمنها هذا الفكر..

إن هذه الخطة تهيئ لنا -في تقديري- أن نتبصر الفكر الذي نعالج، ونناقشه المناقشة الفلسفية الجديرة به، لا أن نكتفي بالوقوف عند مستوى آخر من المعالجة، التي قد تقود إلى أن نثبت، أو لا نثبت، مسائل أجدر بها أن تكون متصلة بأي موضوع آخر أكثر من اتصالها بالفلسفة.

إن إنجاز دراسات على النحو الذي تقدم، يهيئ لنا حتماً فرصة أفضل لفهم تراثنا، وفهم الفلسفة ذاتها، والوقوف على إسهامات المفكرين الإسلاميين فيها، وموقعهم على خريطة الفكر الفلسفي برمته، الأمر الذي يوجهنا إلى مستوى نعالج فيه ونراجع ونقدّم هذه الإسهامات، قبل أن يدخلنا ذلك في عمليات تطوير وترقية لها إن استحقت ذلك..

ولقد صدق حدسنا حين توجهنا هذه الوجهة في دراسة ظاهرية ابن حزم الأندلسي، كما صدق أيضاً ونحن ننجز هذه الدراسة لصوفية الغزالي، حيث أكدت لنا هذه الطريقة في المعالجة، وما تركته من نتائج، جاء بعضها جديداً علينا تماماً، أن تراثنا لم يدرس بعد الدراسة الكافية، وإنما ذهبت الدراسات فيه -كما أشرنا- انتخاباً، إن تحسيناً أو تقبيحاً، تأثراً بالمرجعية التي احتكمت إليها..

ولقد تأثرنا بهذه الدراسات لفترة، ظناً منا أن الدراسة تحقق ما تسعى إليه، وأنها توفي بمطالبها، فاعتقدنا بما أشاعته من آراء، لكننا أخيراً وجدنا أننا كنا نقيم على حسن الظن بأكثر مما ينبغي... إذ لم نجد أكثر من نصرة الدارسين لآرائهم، وتصيدهم لما يدعمها ويزين أمرها، من خلال نزع نصوص من سياقاتها وتوظيفها في بناء أحكام، أقل ما يقال فيها، أنها مغرضة، تتجه غالباً، إما إلى نصرة هذا الموقف أو إدانة ذاك، وإما إلى تعقب مظاهر النبوغ والجدة، أو مظاهر القصور والانحراف، وكأنما المحمدة أو المثلبة هي الهدف الذي يراد من كل هذا... هذا إذا انتمت هذه الدراسات إلى حقل الفلسفة أصلاً!.

نقول هذا، لأن دهشتنا كانت كبيرة حين وقفنا أثناء مطالعاتنا على مدى اشتغال الدارسين بمسائل لا نجد فيها ما يغني ويسمن، في الجانب الفلسفي، مسائل تسود فيها الصفحات الطوال، فيما لا تعود برادة على الفلسفة ولا طائل، عقدت لها الفصول المطولة، للتحقق مما إذا كان أسم أحدهم، أو المكان الذي عاش فيه، ينطق بتشديد حرف أم تخفيفه، وفيما إذا كان مولده عام كذا أم قبله أو بعده بعام، وفيما إذا كان قد زار البقعة الفلانية أم لم يزر، وغير ذلك كثير.

إن تقصي مثل هذه المسائل لا يعاب بحد ذاته، وحين يقوم به من كان ذا اختصاص، ليوقفنا على جلية الأمر في مواضيع مهمة، وضمن سياقات معينة، لكنه يعاب حين يصرف البحث الفلسفي عن مسائل أجدر بها أن تعالج في دراسة فلسفيّة، حتى إن بعض المسائل الأساسية في الفلسفة تجيء دراستها هامشية، وكأنها ليست من صلب الدراسة ولا في مقدمة اهتماماتها..

إن تحقيق مثل المسائل السالفة هو أمر مهم ومناسب لدراسات في حقل الرواية التاريخية مثلاً، وتمهد لمسائل جديرة بالمعالجة، وتهدف إلى تخليص الحوادث مما يعلق بها من أوهام، وتقديم الصحيح من الوقائع المتعلقة بأمر ما، أو شخص ما، ولهذه الدراسات اختصاصيوها. وتقدم الفوائد الجلى.. لكنها ليست من صميم البحث الفلسفي ولا من صلبه.. فإن ينشغل دارسو الفلسفة ومنتسبوها بمثل هذه المسائل، لدرجة أن تشغلهم عن تحقيق الرؤى الفلسفية، فذلك ما نعيبه ويدعنا في شك من قدراتهم الفلسفية، ويحيلنا بالتالي على مدى الجهل بالفلسفة وفقرها عند نفر من المعاصرين..

إن المطلوب في دراسة فلسفية لأوسع من هذا وأضيق مما تقدم، فالمطلوب هو معرفة القضايا الفلسفية التي يعالجها الفكر موضوع الدراسة، والوقوف على تفاصيلها وعلى كيفية تماسكها، وانسجام آراء المفكر معها، وانسجامها مع المرجعية التي تستند إليها.. وغير ذلك من مسائل فلسفية..

للأسف نقول: لقد تعرض فكر أسلافنا لدراسات، خلَّفَت أزمة في نظرتنا إلى هذا الفكر، فأضفت عليه إشكاليات عديدة، حين تناولت المسائل من وجهات نظر مسبقة تأثراً بآراء شائعة، أو حين ذهبت إلى نصرة مواقفها التي تنطلق منها، في حين كان المطلوب أن يعالج هذ الفكر بما

يكفل له التفهم والوضوح، ثم بعد ذلك، العمل على تفعيله وتطويره ودفعه إلى مداه الأقصى إن وجد صالحاً، وإلا– على العكس من ذلك– بيان عواره ونبذه.

ضمن هٰذا السياق أقدم هذه الدراسة لصوفية الغزالي (نظرية المعرفة ومناهج البحث)، علها تفيد في تقديم فكر الغزالي على ما هو عليه، وتلقي الأضواء على ما يحفل به من آراء جديرة بالاهتمام، وقد قسمتها إلى تمهيد، وفصول عدة، وخاتمة.

أما عن التمهيد، فقد تناولت فيه مسألة (سياسة العلم) تلك المسألة المثيرة التي راعى الغزالي مقتضاها في كل مناحي خطابه، حيث بينت الأهمية البالغة التي أولاها الغزالي إياها، والدور الذي عول فيه عليها، انسجاماً مع مهمته التنويرية، لا فتاً النظر، أثناء ذلك: إلى اهتمام المفكرين المسلمين بها، موضحاً دورها في تشكيل الخطابات، وأهميتها في نشرها وتعميمها، وما يتصل بذلك من مسائل.. الأمر الذي آمل أن يكون قد يسر وساعد في فهم واستيعاب الإشكالية التي اصطبغ بها خطاب الغزالي، وأتاح الوقوف على مسألة سياسة العلم نفسها، بصفتها مسألة مهمة ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار لدى دراسة الخطابات المختلفة.. ولعل ما وجهته من نظر إليها يعد عملاً رياديًا في هذا الحقل، ينبه إلى احتياجها إلى التدبر والتطوير.

أما عن الفصول اللاحقة، –وهي تهدف بمجملها إلى بيان طبيعة النظرة المعرفية التي تحكم توجهات الغزالي، ومناهج البحث التي استعملها في بنائها– فقد خصصت الفصل الأول منها لسيرة الغزالي وارتباطها ببحثه عن اليقين.

فتناولت في هذا الفصل سيرة الغزالي، حيث بينت معالمها ومحطاتها الرئيسية، وارتباطها ببحثه عن اليقين، ومن ثم بينت الكيفية التي بحث بها عن اليقين، وما هية الخطوات التي اتبعها للظفر به، انطلاقاً من (الأزمة الشكية) التي تعرض لها، والتي خرج منها، بوساطة النور الذي قذفه الله في قلبه،وقد ثبتت لديه الحقائق على برد ويقين، مروراً بمناقشة المعارف الحسية والعقلية، وغيرها من المسائل...

وقد عُينت في هذا الفصل بـ مسائل عدة، أهمها، عدم كفاية العقلانية المعتمدة، ولا سيما الظاهرية، أو قصورها عن الإحاطة بالمشاكل الناشئة عن خطواتها المعروفة، بالإضافة إلى قصورها عن الفاعلية في مجال الغيب. فضلاً على الاقتصاد في تشغيلها في ما تسمح به من تجاوز، الأمر الذي دعا الغزالي -كما أوضحت- إلى الانشغال بالبحث عن مجال يستكمل به العقلانية الظاهرية من غير معارضتها. وقد أوضحت كيف عثر الغزالي على هذا المجال في بعض طروحات الشريعة وأقوال الصالحين وبعض الصوفية.

كما عُينت بـ مفهوم النور عند الغزالي ومدى علاقته بالعقلانية وبالخيال وبالتفكير، وبالنور الذي يتم عنده الإدراك أو العقل الفعال، فخلصت من ذلك إلى عدم خروج مفهوم النور عنده عن العقلانية التي يتطلع إلى استكمالها، وهي عقلانية من نوع أرقى.. وقد انتهيت في هذا الفصل إلى التنبيه على طبيعة الأطوار التي مر بها فكر الغزالي، وهي: الطور الجدلي، والطور الصوفي، والطور السلفي، لأخذها في الاعتبار عند دراسة الغزالي وفكره.

أما الفصل الثاني، فقد عنيت من خلاله بإبراز الظاهر عند الغزالي، وطبيعة الفهم الذي قدمه له، وبيان مصادره، وحدود المجال الذي يمتد

إليه، ثم الخطوات البرهانية التي تسوغه، والتي تتكون من القضايا الأوليات والتجربيات والمتواترات، ثم بينت كيفية اعتماده على هذا الظاهر، وركونه إليه في بناء نظرته الشاملة في كل المجالات، كما بينت توصل الغزالي لعدم كفايته لحل إشكالات المعرفة، الأمر الذي دفع الغزالي إلى عدم الوقوف عند حده، والبحث عن مجال آخر يستكمله ولا يعارضه...

أما الفصل الثالث، فقد خصصته لنقد القضايا والدعاوى المعرفية، ومهدت له بعرض مشكلة المصطلح عند الغزالي منبهاً إلى وعيه بها، منتهياً إلى بيان موقفه منها، وبأنه موقف يحتاج إلى تدبر.. ثم بينت طبيعة نقوده للقضايا المعرفية، وأبرزها قضايا الاستقراء والعلية والقياس، ومعالجته لها بفهم متميز، حتى انتهيت إلى عرض نقوده للدعاوى وأبرزها، دعاوى المتكلمين، والفلاسفة، والباطنية، والصوفية، مختتماً هذا الفصل بالتنبيه على الأصول التي اعتمد عليها الغزالي في تأسيس نقوده وبناء بدائله. وهي الالتزام بالبرهان، والشريعة، وعدم انفكاك النظر عن العمل.

لقد أثبت هذا الفصل وعي الغزالي بالنظرات والمذاهب السابقة عليه وقضاياها الشائكة، الأمر الذي يؤكد أن الغزالي لم يتوجه وجهته المعرفية الخاصة به إلا بعد استيفاء النظرة النقدية التي تواكب العمل الفلسفي الحق..

أما الفصل الرابع، فقد أوضحت فيه طبيعة المنهج الأصولي عند الغزالي، كما أوضحت فيه كيفية انتقاله من المعقول إلى المنقول، واهتممت بإبراز فهمه لكيفية التثبت من قضايا الشريعة، بحسب مستويات الطالبين، سواء على المستوى الإقناعي أم البرهاني أم الذوقي، ثم

بينت طبيعة فهمه للعلاقة بين البرهان والشريعة، وتفصيله لأنواع الإيمان، ومن ثم أصناف البشر، ودور ذلك في تصميم خطابه وبناء فكره..

كما بينت في هذا الفصل فهم الغزالي لأصول الشريعة وهي، القرآن الكريم، والسنّة الشريفة، والإجماع، والعقل أو القياس أو الدليل.

وكذلك فهمه لأصول الفقه، وهي القياس الفقهي الذي يقوم على المشهورات، والمقبولات، والمظنونات، ومن ثم أوضحت كيفية ومدى أخذه بالاستصحاب والمصلحة، وغير ذلك من أصول.

لقد أثبت هذا الفصل بما لا يدع مجالاً للشك، أن فهم الغزالي للشريعة كان فهماً متميزاً مستنداً إلى أصول عقلانية، وأنه يعتمد فيه على النظرة الظاهرية، غير أنه لم يكن يرى أن هذه النظرة توفي الشريعة حقها، الأمر الذي دعاه إلى تجاوزها كي تنجلي مسائل في الشريعة تحتاج إلى ذلك..

أما الفصل الخامس، فقد عنيت من خلاله بالمنهج العملي عند الغزالي، فبينت كيفية فهمه للعمل، وطبيعة فهمه للعلاقات القائمة بين العلم، والعمل، والبرهان، ثم بينت أن طريق العمل طريق مخصوص وشخصاني، وإن كان قابلاً لأن يكون علماً مضبوطاً، لكنه يحتاج إلى همة عالية وتقيد بالغ. ثم بينت في هذا الفصل طبيعة الأحوال والمقامات عند الغزالي، والمعاني التي تزدان بها هذه المحطات، والتي تضفي المسحة الذوقية على البرهان والشريعة، وتجعل من العبادة أمراً محسوساً معاشاً في الضمير والوجدان..

أما في نهايته، فقد تناولت علاقة التصوف بالظاهر، وعلاقته بالكشف، ومن ثم الأخلاق الصوفية، الأمرالذي أوضح طبيعة التصوف الذي يأخذ به الغزالي، وأنه تصوف لا يخرج عن إطار العقلانية..

أما الفصل السادس، فقد عنيت فيه بالمنهج الذوقي عند الغزالي، وبينت من خلاله كيفية انتقال الغزالي من الظاهر إلى الباطن، وبحثت في مسوغات هذا الانتقال، ثم بينت طبيعة عين القلب الباطنة، ثم طبيعة قوى النفس، ملتفتاً إلى مشكلة المعرفة الباطنة، ومن ثم دور الخيال ومصدر حقائق الغيب، ودور النور وعلاقته بالكشف، ثم بينت طبيعة الحقائق اللدنية التي عبر عنها الكشف، واختتمت هذا الفصل ببيان التأويل الذي يأخذ به الغزالي، والقانون الذي يعتمد عليه... والذي لا يخرج -بشكل عام- عن الالتزام بالعقل والشريعة..

أما الفصل السابع، فقد بينت فيه علوم المكاشفة عند الغزالي، وكيفية تحديد وفهم الغزالي لها. ابتداء من معرفة النفس حتى معرفة عالم الملكوت، وصولاً إلى مرحلة الاتصال باللوح المحفوظ، معالجاً، في أثناء ذلك، طبيعة العلاقات القائمة بين الموجودات المختلفة، ومراحل ترقي النفس، وكيفية وصولها إلى سعادتها، عارضاً لمسائل الشطح الصوفي، ومسائل الثواب والعقاب.. الأمر الذي أكد أيضاً عدم خروج الغزالي عن الالتزام بالعقل والشريعة، وتطلعه إلى الفوز بدرجات المقربين.

أما الخاتمة، فقد خلصت فيها إلى إلقاء الضوء على طبيعة التحليل الذي أخذ به الغزالي، ثم ناقشت سياسة العلم التي اعتمدها، وأجبت على عدد من الأسئلة التي يثيرها فكره والمتعلقة بأخذه بالخيار الصوفي، لأخلص من ذلك كله، إلى أن الغزالي، في جانبه الإصلاحي، لا يمكن إلا أن يكون ظاهرياً، لكنه رغب أن يتجاوز هذا الظاهر بمسعى شخصي غير قابل للتعميم... ويجعل من بعض المسائل، ولا سيما الشرعية، التي أخذها أهل الظاهر على الوقف مفهومة ومستوعبة.

وبعد . . . فقد حاولت هذه الدراسة أن تستنبط وتلاحق العديد من الرؤية والنظرات التي يحفل بها فكر الغزالي، ووضعها موضعها في البنية المعرفية والمنهجية في فكره، الأمر الذي آمل أن يكون قد أثبت أن فكر الغزالي متماسك الرؤى، متلاحم الأجزاء، ويخفف من حدة إشكاليته، ويساعد ، بالتالي، على تخليصه مما علق به من أوهام، وعلى هذا الصعيد، لا يمكنني أن أقول بأن هذه الدراسة قد أتت بجديد لم يكن متضمناً في المسائل التي عاشت في فكر الغزالي، لأن ما جاء فيها مستمد من هذا الفكر، ومن القضايا التي نشأت عنه أصلاً.

بيد أنه يمكنني القول، على صعيد آخر: إن هذه الدراسة -علاوة على بلورتها، بشكل مخصوص، لنظرية الغزالي المعرفية، والمناهج التي استعملها في بنائها- قد أتت بالجديد على مستوى الدراسات الغزالية وذلك من نواح عدة، قد يكون أبرزها مايلي:

- أنها قد كشفت مدى ارتباط خطاب الغزالي بسياسة العلم، وبينت دورها الخطير في تشكله وانتشاره، الأمر الذي أوضح كثيراً من القضايا، وساعد في حل بعض الإشكالية التي علقت به.
- أنها قد حللت مفهوم النور في فكر الغزالي -وهو مفهوم مركزي فيه- وأثبتت أنه لا يخرج بحال عن مفهوم العقلانية، وأنه مرتبط بالكشف، الذي لا يعني أكثر من تحليل المفاهيم المجملة، أو تفصيلها، التي سبق للنفس أن تلقتها وصححتها بوساطة البرهان، ومنه الشريعة.
- أنها قد تحققت من أخذ الغزالي بالظاهر، وتعقبت فهمه واستيعابه له، واعتماده على كثير من أصوله، والتزامه به قبل أن يتجاوزه بما لا

يعارضه، لافتة النظر إلى مشروعية هذا التجاوز، في ظل القول بالوقف الذي يقول به الظاهريون، وصرامة المنطق، وذلك طمعاً في استجلاء النص وسبر غوره.

- أنها قد عالجت فهم الغزالي لبعض المشاكل الشائكة، مثل مشكلة المصطلح، ومشكلة الاستقراء، ومشكلة السببية، بما يجعلها أقرب إلى الوضوح والتفهم، فضلاً عن كشفها دور مسائل أخرى، أولاها الغزالي بالغ الأهمية، مثل دور الخيال في المعرفة، وطبيعة الذوق الوجدانية، وغير ذلك من مسائل.

- أنها قد حددت الموجهات التي فعلت فعلها في توجه الغزالي الذوقي، وبينت أقوى المرتكزات التي اعتمد عليها في هذا التوجه، الأمر الذي يضبط ويسوغ - إلى حد ما - توجه الغزالي الصوفي، ويقربه إلى الأذهان أكثر من ذي قبل.

- أنها قد وجهت أهم نقد يمكن أن يوجه إلى منهجية الغزالي، وهذا النقد يتركز في عدم تسويغه التام لأخذه بالخيار الصوفي، وهو الخيار الذي دافع عنه بقوة من الناحية النظرية، في حين أنه لم يتقيد به بالدرجة نفسها من الناحية العملية، حيث ظل على علاقة وثيقة بالحياة والمجتمع، أو على الأقل تجاذبه التردد حول هذ الموضوع.

وبهذا يتبين، أن الجديد الذي قدمته هذه الدراسة، حول فكر الغزالي، إنما جاء على مستوى فهم واستيعاب الدارسين له، حيث بينت أنه لم يدرس الدراسة الحقة، مما يسمح بتصحيح كثير من المسائل، ويبين تهافت مسائل أخرى.. ولربما يدفع ذلك باتجاه إعداد دراسات أخرى عن الغزالي،

تنحو نحواً آخر غير مألوف في الدراسات السابقة عنه، منحى يقرب إلى الأفهام طبيعة النظرة الاستكمالية التي سعى إليها الغزالي، ويحفز على استثمارها في ضوء الدراسات الحديثة التي تعني بما يتجاوز المعقول لا مايعارضه..

وأخيراً، فإنني آمل أن أكون قد وفقت فيما سعيت إليه، من بلورة وإبراز للنظرة المعرفية التي يعتمدها الغزالي، ومناهج البحث التي عول عليها في بنائها، ووفقت -في أثناء ذلك- في لفت النظر إلى جوانب فكره الثرية الأخرى.. سائلاً المولى عزوجل، في الختام، التوفيق والسداد.

د. أنور الزعبي

تمهيد

إشكالية خطاب الغزالي وسياسة العلم

إن لخطاب الغزالي -رحمه الله- سلطة ليست تعدلها سلطة في تراثنا الإسلامي كله، وقد أجمع دارسو فكر الغزالي، مؤيدين ومعارضين، على هذه المسألة، نظراً لذلك التأثير الواسع الذي تركه هذا الخطاب، في حياة الشعوب الإسلامية منذ انتشاره وحتى وقت قريب.

فعلى سبيل المثال، وصف هذا الخطاب ووصف صاحبه، من وجهة نظر إيجابية، بصفات غاية في الثناء، إذ قيل في معرض تقويم واحد من مؤلفاته (إحياء علوم الدين) بأنه، (يكاد يكون قرآناً)، فيما لقب صاحبه بلقب (حجة الإسلام)(١ / ٤١).... وما كان هذا الإطراء ليساق لو لم يبلغ خطاب الغزالي الغاية في القوة والسلطة التي يتمتع بها.

وفي المقابل، من وجهة نظر سلبية، وصف الخطاب ذاته بأنه، (انتصارالعقل المستقل) الذي خلف جرحاً عميقاً في العقل العربي، مازال نزيفه يتدفق وبشكل ملموس من كثير من العقول العربية إلى الآن(٢ / ٢٩٠) ووصف صاحبه بأنه، "الرجل الذي صاغ للمسلمين نموذجاً نظرياً لطريقة العيش، أصبح لهم كالقيد الذي يغل اليدين والقدمين، واللسان في آن معاً" (٣ / ٣٤٧) وما كانت هذه الأوصاف لتطلق أيضاً لو لم يبلغ خطاب الغزالي الغاية في السلطة التي يتمتع بها.

إذن فثمة إجماع على أن لخطاب الغزالي سلطته البالغة، بغض النظر عمّا إذا كانت هذه السلطة إيجابية أم سلبية... والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل بلغ خطاب الغزالي هذه السلطة عفو الخاطر... أم إنها لحقته بمجرد اشتغال صاحبه في القضايا الفكرية المتنوعة من فقه، وكلام، وفلسفة، وتصوف؟... أم إن له خصائص أخرى لعبت دورها في تشكله على النحو الذي جاء عليه، فأضفت عليه سلطته المجمع عليها!؟...

إن هذه التساؤلات وأمثالها تحفز للبحث فيما تحيل إليه هذه القضية، مما يحتاج الأمر معه إلى تحليل وتفسير، يقول أحد الباحثين: "إن ما لقيه فكر الغزالي من ذيوع وقابلية في الأجيال التالية له، حتى صار نسقه الفكري مهيمناً على الخطاب الديني المسيطر هيمنة شبه تامة، أمر يحتاج إلى التحليل والتفسير" (٤ /٢٩٧)، ومع أن الباحث المشار إليه قد حاول أن يقدم تفسيراً يرد ذيوعه إلى "ثنائية النسق الفكري الذي يطرحه الغزالي، حيث قدم للعامة وسيلة للخلاص بسلوك طريق الآخرة، وقدم للطبقات المسيرة، للحكام والسلاطين، إيدولوجية النسق الأشعري بكل ما ينتظم في هذا النسق من تبريرية وتلفيقية" (٤ /٢٩٧). إلا أنه لم يقدم التحليل والتفسير المطلوبين لجلاء ذلك، وبيان ما إذا كان هذا الرد صحيحاً، وفيما إذا كان التبرير والتلفيق يصدق حقاً على ماقام به الغزالي.

وبعيداً عما ذكره الباحث من: تبريرية وتلفيقية"، فإن سلطة خطاب الغزالي تبقى فعلاً أمراً يحتاج إلى التحليل والتفسير... ذلك أننا لو استعرضنا إنجازات المفكرين الإسلاميين، قبل الغزالي وبعده، لبدا لنا بسهولة أن من بينهم، ولا سيما البارزين منهم، من هو أفقه من الغزالي مثلاً... أو من هو أعلم بالكلام، أيضاً... والحال ذاته يصدق في مجالي

الفلسفة والتصوف، فهو ليس صاحب مدرسة في هذه المجالات، بيد أن هذا لم يجعل من خطاب أي منهم خطاباً ذا سلطة حقيقية بالغة التأثير كخطاب الغزالي..

كذلك فإننا لا نجد في القضايا الكثيرة التي أثارها خطاب الغزالي ما هو جديد ويستقل به تماماً، بالمعنى الدقيق للجدة... وإن كانت فيه إسهامات لامعة في مجالات تفصيلية عديدة -سنقف على بعضها- مما يجعل من خطاب الغزالي خطاباً ذا جدة وأصالة حقيقة بالإعجاب، من مثل تدوينه التصوف كعلم بعد أن كان قائماً في صدور الرجال، كما يشير ابن خلدون مثلاً(٥ / ٤٦٩) ومثل معالجته لقضية السببية. وتقصي الحالات الوجدانية، والتحليق في المجال الذوقي، ورصد دور الخيال في المعرفة. ومع هذا فإن تأثيره قد بلغ الأوج في الثقافة العربية الإسلامية... فأين هو مكمن السر إذن؟! ومن أين أتت للخطاب سلطته، ولا سيما أن مجريات أحداث التاريخ لا تطلعنا على أن الناس قد حملوا على تبنيه بالقوة!.. وهب أن هذا قد حصل في مكان وزمان محددين،فبماذا تفسر سيطرته، وتقلب الأحوال السياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي أكثر من أن يحصر، فيما بقي لخطاب الغزالي شأنه وسلطانه عبر تلك العصور، وفي شتى الأمصار، وعند عدد كبير من بني البشر.. وحتى يومنا هذا...!

فيما يذهب إليه هذا البحث، فإن سلطة خطاب الغزالي قد نتجت عن مراعاته لمسألة، هي غاية في الأهمية، وقد سبق أن التفت إليها بعض المفكرين الإسلاميين وعرفوها، وإن تفاوتوا في مراعاتهم لها في خطاباتهم، هذه المسألة هي مسألة (سياسة العلم) وهي مسألة تهتم أساساً بتدبر كيفية استيعاب وتشغيل الخطاب في الأوساط المختلفة، التي أقدر أن

أقدر أن الغزالي قد راعى أكثر من غيره متطلباتها وبكثافة في كل مناحي خطابه.

ولكي نقف على حيثيات هذه المسألة، لا بد لنا من تمهيد يسعفنا في تلمس هذه السياسة التي اتبعها الغزالي في عرض أفكاره وترويج خطابه، حيث إن لها أهمية بالغة وبعيدة الأثر في تشكل خطابه وتصميمه على النحو الذي جاء عليه، ملبياً بذلك حاجة أساسية افتقرت لها معظم الخطابات الشاملة التي أشهرت في حقل المعرفة.. وسوف نرى أي فائدة نستفيدها من هذا التمهيد في حل كثير من الإشكالات، التي لا أرى أنها ناشئة عن تبني الغزالي لأفكار بعينها، قد تبدو متعارضة فيما بينها، للوهلة الأولى... بمقدار ماهي ناشئة عن صياغة هذه الأفكار، وعن السياقات التي وضعت فيها، تضمنها خطاب شامل متعدد الأوجه، جاء على النحو الذي جاء عليه بتأثير عوامل عدة لعبت دورها في تشكله، فرتبت له سلطته وأضفت عليه إشكاليته في آن.

وإذا ما كان الخطاب المعرفي، باعتباره فعالية "تدليلية تبليغية توجيهية" (٦/١٩)، يهدف إلى دفع متلقيه إلى تمثله والعمل بمقتضاه. ولا يحقق الخطاب هذه الأغراض إلا إذا استوفى صفاته! أي أن يجيء تدليلياً تبليغياً توجيهياً بمعنى الكلمة. فهل يكون الخطاب على هذا النحو، من غير مراعاة مطالب ومعايير تجعل من صفاته تلك متحققة فيه تحققاً مشبعاً؟

لكي يصل الخطاب إلى هذه الدرجة، وتكون له فاعليته بإزاء متلقيه والوسط الذي يشهر فيه، ليصبح هذا الوسط حفياً به إلى درجة الاشتغال، لا بد لصاحبه أن يأخذ هذه المعايير بعين الاعتبار، مما يتطلب معه الأمر أن

يقف صاحب الخطاب على هذه المعايير وأن يتمثلها ليصوغ خطابه على الوجه الذي تقتضيه.

والمعايير في هذا المجال عديدة ومتنوعة، وقد يصعب حصرها.. بيد أنه من الممكن في هذا المقام الإشارة إليها إشارة جملية، وذلك من خلال معرفة أبرز القضايا التي تجعل الخطاب باعتباره "فعالية تدليلية تبليغية توجيهية" متحققة فيه، والتمثيل لكيفية استعمال المفكرين، ولا سيما الإسلاميين منهم، هذا الأمر بدرجات متفاوتة، تطلعنا على القيمة التي يتسنمها خطابه إن هو راعى مقتضاها.

وعلى سبيل المثال، في الناحية التدليلية، فإن أي خطاب معرفي يتمتع بسوية جيدة، لا بد له من أن ينطلق من مراجعة نقدية جادة لأعمال سابقيه، فضلاً عن مراجعة الفكر السائد في عصره، ثم إننا سنجد أن عليه أن يدلل على سلامة التوجهات البديلة أو المطورة التي يسير هو فيها، وذلك بتسويغها وبيان سلامتها المنطقية، كي يحمل متلقي الخطاب على تمثله تمثلاً جيداً، ثم الاعتقاد به والانصياع لمقتضاه، وجميع ذلك يتطلب صدور صاحب الخطاب عن منهجية متماسكة، لها عناصرها ومقوماتها.. ومن عادة الخطاب على هذا الوجه، كذلك، أن يحمل رؤى تبشيرية لها جدّيتها وجدتها، المتجاوزة للرؤى السابقة، أو على الأقل المعمقة لها، إن تطويراً أو تعديلاً لترتقي الصورة المعرفية إلى مستوى أعلى من المستوى الذي كانت عليه.

ضمن هذا المقام، وفي إطار الثقافة العربية الإسلامية، نجد أن الخطابات التي تتحقق فيها هذه المعايير التدليلية، وتتمثل بها تمثلاً جيداً، على تفاوتها، هي: خطابات الفلاسفة، وأبرز المتكلمين والفقهاء، ولو أخذنا

مثالاً على تحقق شرط الإشباع إلى حد الشمولية والموسوعية في الناحية التدليلية، أو من حيث (إتقان العلم)، في الثقافة العربية الإسلامية، لو جدنا أن خطاب ابن حزم الأندلسي يبرز مثالاً رفيعاً بلغ الأوج من الناحية التدليلية أو من حيث اتقان العلم، في الثقافة العربية الإسلامية، وأنه يكاد يضاهي خطاب أرسطو في الحضارة اليونانية من ذات الناحية التدليلية، وإن كانت له خصائص أخرى ترتكز على أصول مختلفة، تجاوز بها أرسطو اعتماداً على معطيات متنوعة سارت فيها الحضارة شوطاً بعد شوط.

وكمثال بارز على سلامة منطلقات ابن حزم وبلوغها حد الإشباع من الناحية المنهجية والنقدية، نذكر بعض أقواله التي راعى مقتضاها في كل خطوة خطاها، يقول ابن حزم: "لا يدرك الأشياء على حقائقها إلا من جرد نفسه من الأهواء كلها.. وفتش أخلاق نفسه تفتيشاً لا يترك فيه من الهوى والتقليد شيئاً (٧ / ٤ / ٣١٣)[١].

ويقول: "نحن في ميدان النظر، وحمل الأقوال على السير، بالبراهين، فسنزيف الباطل والدعاوي التي لا دليل عليها، حيثما كانت وبيد من كانت، ويلوح الحق ثابتاً، حيثما كان وبيد من كان" (٨ / ٤ / ١٧٥)، فيما نحيل على، "ظاهرية ابن حزم الأندلسي، نظرية المعرفة ومناهج البحث" للاستزادة والوقوف على جملة الخطاب الحزمي من الناحية التدليلية..

لو ذهبنا الآن لاختبار هذه الصفة التدليلية في أعمال الغزالي، فإننا سنجد أنها متحققة فيه غاية التحقق، حيث لم يقصر الغزالي في المسألة

(١) الرقم الأول يشير إلى التسلسل في قائمة المصادر والمراجع، والرقم الثاني إلى رقم الجزء، والرقم الثالث إلى رقم الصفحة.

النقدية، ولم يتوان عن تسويغ سلامة الرؤى والتوجهات المطورة والمعدلة مما يوفي الناحية التدليلية حقها. ويكفي أن نشير هنا إلى بعض منطلقاته؛ يقول الغزالي: "إنما المطلوب العلم بحقائق الأمور؛ فلا بد من طلب حقيقة العلم ماهي" (٩ / ٦) ويقول: "اطلب الحق بطريقة النظر لتكون صاحب مذهب ولا تكون في صورة مقلد أعمى"، فيما نحيل إلى الفصول اللاحقة لبيان وإثبات هذه المسألة.

لقد كانت نتيجة هذه المراجعة أن قدم الغزالي منهجية شاملة لها أهميتها من الناحية التدليلية، أو على مستوى (إتقان العلم)، وإن اختلطت هذه المنهجية بغيرها ضمن إطار أوسع، إهتم الغزالي بوجوب مراعاته عن توجهٍ وقصد، كي يأخذ خطابه فرصته بين الناس ومداه في الآفاق.

أجل لقد تمثلت هذه المنهجية التدليلية عند الغزالي، باستيفاء عناصرها كافة، الإقناعية، والجدلية، والبرهانية، والحدسية، كل بحسب ما يقتضيه البيان. ووفق تلطف في الخطاب، وتدرج في الاستعمال، كما سنتعرف.

أما من الناحية التبليغية، فإننا سنجد أن أي خطاب يتمتع بمكانة جيدة، لا بد له أن يراعي أموراً منها، سلامة التعبير والتوصيل بما يجعل متلقيه متمثلاً له واعياً به وبمقاصده، الأمر الذي يوجب مراعاة قدرات المخاطب، وحدود فهمه للغة وأسرارها، وقدر منزلته، والطبيعة التي هو عليها، والظروف التي يمر بها، فضلاً عن التنبه لمراعاة نوع الوسيلة التي يتبنى عبرها معتقداته، والكافية في حقه، وغير ذلك من مسائل.

ضمن هذا السياق، وفي إطار الثقافة العربية الإسلامية، فإننا نجد كثيراً من التنبيهات والإرشادات التي تحث على مراعاة هذه النواحي، والتي لم تغرب عن بال كثير من المفكرين عندما صاغوا خطاباتهم، فمن ذلك،

على سبيل المثال، ما أورده الجاحظ في هذا المقام، يقول الجاحظ : "ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار الكلام ويوازن بين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبع من ذلك مقاماً، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات" (١٠ / ٨٧)[٢]. لقد روعيت مثل هذه المسائل غالباً، وبشكل ضمني، في خطابات كبار مثقفي الإسلام وفي أغراض عديدة، أهمها التأليف في الأدب، وإن تفاوتت هذه المراعاة من مثقف لآخر، بيد أننا لو أخذنا من طرف مقابل خطاب ابن حزم مثلاً. لوجدنا أن الصفة التبليغية فيه لم تستوف الاستيفاء الشامل على الوجه الذي تقتضيه (سياسة العلم) أو ما يمكن أن يسمى بالتبليغ التداولي. وهذا لا يعني أن خطاب ابن حزم لم يكن مراعياً لمقتضى التبليغ الكافي، أو السليم، وأنه قد استوفى هذا النوع من التبليغ وبرز فيه.. كذلك فإن قصور ابن حزم عن مراعاة رتبة التبليغ التداولي لا يعود إلى قصوره عن فهم اللغة وأسرارها، أو عن سوء فهم طبائع الناس وأقدار منازلهم، وإنما بسبب طبيعة شخصية ابن حزم الحدية القطعية، وبسبب من صياغة خطابه وفق أسس برهانية هي غاية في الصرامة. لا يستقل بدركها إلا المحققون أمثاله، مما ترك أثره استنقاصاً من سياسة العلم على ما ذكره ابن حيان -كما سنورد- انظر إلى قوله مثلاً : «إني لا أبالي فيما أعتقده حقاً عن مخالفة من خالفته ولو أنهم جميع من على ظهر

(٢) يتضمن خطاب الغزالي أصناف عدة من التبليغ التداولي، بعضها يختص بمجال تداولي واحد، وبعضها يختص بمجالات تداولية متعددة، وبعضها يختص بمجالات تداولية مشتركة، وأهم هذه المجالات، الفلاسفة، المتكلمون، الفقهاء، الصوفية، الباطنية، العامة. وللوقوف على طبيعة التبليغ التداولي، انظر، (٥٤ / ٢٣٧).

الأرض»(١١/١/٣٥٥)، أو قوله: «إن من عرف البرهان وميزه وطلب الحقيقة غير مائل بهوى ولا إلف ولا نفار ولا كسل، فمضمون له تمييز الحق"(٨/٥/٢٦٣). أو قوله: «اللهم إنك تعلم أنا لا نحكم أحداً إلا كلامك وكلام نبيك... وإنا لا نجد حرجاً مما قضى به نبيك، ولو أسخطنا بذلك جميع من على ظهر الأرض، وخالفناهم وصرنا دونهم حزباً وعليهم حرباً» (١٢/١/٩٦).

إن جميع هذه الأقوال تصدر عن قطعية وثوقية، لا تترك لمن يقصر عنها أو يخالفها مجالاً للمهادنة، أو المسامحة، أو المسالمة. ولا تراعي بعضاً من المسائل الممكن مراعاتها..

ثم فلنتذكر استخفاف ابن حزم المشهور بالفقهاء والمتكلمين فضلاً عن الساسة وعامة الناس، وما اشتهر عنه بأنه، "يصك معارضه صك الجندل وينشقه إنشاق الخردل". إن هذا قد ألحق أثره الخطير في القطيعة بين فكر ابن حزم والوسط الاجتماعي الذي عاش فيه ومن جاء بعده. إلا عند خاصة الخاصة. في حين جاء خطاب الغزالي مترفقاً قاصداً مراعاة الجانب التبليغي مبصراً بأهميته، حين يقول.. "فإن الكلام إذا كان على ذوق المراء والجدال، لا على مساق الخطاب المقنع، لم يستقل بدركه إلا الغواصون ولم يفطن لمغاصته إلا المحققون، وأما سلوك مسلك التساهل والاقتصار على فن من الكلام يستحسن، وفي الخطابات، ففائدته أن يستلذ وقعه في الأسماع ولا تكل عن فهمه والتفطن لمقاصده أكثر الطبائع ويحصل به الإقناع. فرأيت أن أسلك المسلك القصد بين الطرفين، ولا أخلي الكتاب من أمور برهانية يتفطن لها المحققون، ولا عن كلمات إقناعية يستفيد منها المتوهمون"(١٣/٧)، ومعنى هذا، أن لصفة الخطاب التبليغية

(التداولية) عند الغزالي دوراً لا يقل أهمية عن دوره التدليلي، ذلك أن الناس ليسوا سواسية في القدرة على القبول والاستيعاب والقدرة على المتابعة والتواصل، الأمر الذي اقتضى تعدد مستويات الخطاب بما يتناسب والحد الذي يتلائم وقدرات المخاطبين ومجال تداولهم. يشير الغزالي إلى وجوب مراعاة التفرقة بين خطاب العامة والخاصة مثلاً بقوله: "فإن قلت أي فائدة في مخاطبة الخلق بما لا يفهمون، فجوابك، أنه قصد بهذا الخطاب تفهيم من هو أهله وهم الأولياء والراسخون من العلماء، وقد فهموا، وليس من شرط من يخاطب العقلاء بكلام أن يخاطبهم بما يفهمه الصبيان والعوام" (١٤ / ٥١).

في حين يختلف الأمر لدى خطاب العامة، ذلك أن العامي المعتقد للبدعة، «فينبغي أن يدعى إلى الحق بالتلطف لا بالتعصب، وبالكلام اللطيف المقنع للنفس، المؤثر في القلب، القريب من سياق أدلة القرآن والحديث، الممزوج بفن من الوعظ، والتحذير، فإن ذلك أنفع من الجدال.. وكذلك مع من وقع في شك، فإنه يجب إزالته باللطف والوعظ والأدلة القريبة المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام (١٥ / ١ / ٩٨). بل قد سوغ الغزالي لنفسه، ضمن هذه السياسة، أن يستعمل كثيراً من الأساليب غير البرهانية، كالإقناعية، والوعظية، والتخييلية.

لقد أولى الغزالي هذه الجوانب عنايته البالغة مما أسبغ على خطابه بعض إشكالياته.. ولو أخذنا بالاعتبار خطاب (الباطنية) المتدرج[٣] في استمالة العامة، وأصحاب الأهواء، لساغ لنا أن يواجه الغزالي خطابهم بخطاب يأخذ باعتباره الناحية التبليغية، بل وأن يوليها العناية الكبيرة.

---

(٣) وهذه الدرجات هي «الزرق، التأنيس، التشكيك، التعليق، الربط، التدليس، الخلع،

لقد استوفيت هذه المنهجية التبليغية باستعمال الغزالي للتبليغ التداولي، بالإضافة إلى التبليغ الكافي أو السليم. وهذا النوع من التبليغ يهتم أساساً بتوصيل وتقريب المعلومات وتفصيلها بما يتناسب وقدر وحال المتلقي. ولوْ أخذنا مثالاً على استعمال الغزالي لهذا النوع من التبليغ، في حقل استيعاب المنطق وتشغيله مثلاً، لوجدنا أنه قد ألف فيه كتباً عدة منها، (معيار العلم) الموجه للفلاسفة، و (محك النظر)، و (مقدمة المستصفى) الموجه للفقهاء، و (القسطاس المستقيم)، الموجه للباطنية، و (ميزان العمل)، الموجه للمتصوفة، و (الاقتصاد في الاعتقاد)، الموجه للمتكلمين... وأنه قد ضمن كلاً منها من القضايا المنطقية ودرجة الاستقصاء والتبويب القدر الذي يتلاءم مع كل مقتضى، مستعملاً في الوقت ذاته بعض تسمياتهم ومصطلحاتهم المألوفة ضمن نطاق تداولهم، ليكون أقرب إلى أفهامهم ومجال التداول الذي يدورون في فلكه، الأمر الذي دفع بالقضايا التي يرغب الغزالي في طرحها ضمن مجال من المجالات، وهي تهدف إلى الأخذ بالأساليب المنطقية أكثر من أي أساليب أخرى، أن تأخذ حظها في الاستيعاب والانتشار ضمن المجال التداولي المقصود تشغيل المنطق في نطاقه.

وكذلك هو الحال حين ألف الغزالي (الإحياء)، فقد صوره بصورة مألوفة، يقول الغزالي، «المتزيّي بزي المحبوب محبوب، فلم أبعد أن يكون تصوير الكتاب بصورة الفقه تلطفاً في استدراج القلوب»(١٥/١/٤).

أما عن الناحية التوجيهية، فيهمنا هنا أن نذكر بمسائل عدة تتعلق بالناحية العملية، التي يقصد الخطاب إلى استنهاض الهمة للاشتغال بها. ويتحكم في بعث هذه الهمة، بالإضافة لقوة الخطاب التدليلية وقوته

التبليغية، عوامل أخرى، فمن ذلك الآثار التي تتركها الأدوار التي تلعبها العلاقات التنازعية بين الخطابات المتزاحمة فيما بينها تاريخياً . ففي كل حقبة -على ما يبدو- تتنازع التسلط خطابات عديدة، منها ما يمكن أن نطلق عليه تسمية الخطابات المنزوعة أو البائدة (وهي الخطابات التي كانت سائدة في فترة ما ثم انزاحت أو بادت لحساب خطاب استجد وساد)، والخطابات الطارئة أو الوافدة (وهي الخطابات التي تحاول أن تنتزع السيادة لصالحها بشكل أو آخر)، ثم الخطابات السائدة نفسها التي تغلبت ضمن الحقبة المعنية، وأصبحت عرضة للتنازع بين الخطابات البائدة والخطابات الوافدة.

وبديهي أن للخطاب السائد سلطته (وهو هنا الإسلام، بمرجعياته المتفق عليها) وأن له من قوة الألفة والاستمرار والتقليد -والناس يميلون إلى ما ألفوه من معتقدات- الشيء الكثير.. ومسألة إنهاض الهمة للاشتغال بما يمليه الخطاب (الوافد) غالباً ما يترتب عليها أعباء أكثر، لما للخطاب السائد من علاقة بالكيان السياسي الاجتماعي الذي يشهر فيه الخطاب الوافد، إن ذلك يقتضينا أن نولي هذا الكيان ودوره الأهمية التي يلعبانها في تشكل الخطاب من الناحية التوجيهية، إذ أن التغيير يبقى مطلباً في الحدود الدنيا بالنسبة لأنظمة الحكم المستقرة نسبياً، وفي هذا تتحدد علاقة الثقافة بالسلطة، وتتحدد بعض ملامح الخطاب التوجيهية. ولطالما كانت علاقة المثقف بالسلطة ذات تأثير بعيد في تشكل الخطاب لينحو نحواً موالياً أو معارضاً، حاداً أو رفيقاً، أو وسطاً بين الأمرين. كذلك فإن للخطابات البائدة دوراً تلعبه في زعزعة الخطاب السائد وتجاذبه نحو اتجاهات أخرى..

وفي هذا السياق نستطيع القول بأن الخطاب السائد يتأثر بالخطابات، ما قبله، أو البائدة، التي يحاول أنصارها أن يعملوا في الخطاب السائد تمزيقاً وتشتيتاً... وما بعده، أو الوافدة، التي تحاول أن تستبدله أو أن تعمل فيه تطويراً وتعميقاً.

ولكي لا يذهب بنا الحال بعيداً في تقصي هذه العلاقات وهي متشعبة، بما يبعدنا عن موضوع البحث، فسنكتفي بتعداد نماذج من الطروحات التي تمثلت بها هذه العلاقة ضمن إطار الثقافة الإسلامية، فمن بين هذه النماذج نشير إلى خطابات أهل السنة مجتمعة، وخطابات الشيعة، وخطابات غيرهم من أصحاب الأهواء والملل، فتعدد هذه الخطابات، مع ما بينها من اتفاق شكلي في القاعدة أو الأصول، يبين مدى التأثير الذي تمليه الخطابات البائدة، وموقف الموالاة السياسية، في تشكلها وتشعبها على نحو دون آخر. فمن المعلوم أن الخطاب السائد هنا هو الإسلام بمرجعياته المتفق عليها، (قرآن، سنة، إجماع) وأن حاملي لوائه هم العرب، وأنه كخطاب سائد متلاحم بسلطته السياسية والسواد الأعظم من الناس، ويفرض نفسه لدرجة أن معارضته غير ممكنة إلا بالتحايل على الموقف السائد لا نبذه، مما يوسع فيه خلافاً وفرقة وتشتيتاً. فحين لا تجد الخطابات البائدة فرصة لها في تقديم خطاب جديد بالكلية أو تقديم خطاب معارض، على مستوى المناهضة لخطاب السائد، ذا قيمة ذاتية مستوفاة، فإنها تجد فرصتها في العمل على خلخلة الخطاب السائد من داخله بتبني طروحات لتأويله وتفسيره بما يلائم الأغراض التي تسعى إليها، ويكفي هنا أن نورد رأي الغزالي -وهو فارسي الأصل- في نشأة الخلافات والفرق في الإسلام، وإنها ترتد إلى نزعات شعوبية وإلحادية.

يقول الغزالي : "تشاور جماعة من المجوس المزدكية، وشرذمة من الوثنية الملحدين، وطائفة كبيرة من الفلاسفة المتقدمين.. في استنباط تدبير يخفف عنهم ما نابهم من استيلاء أهل الدين، وينفي عنهم كربة مادهاهم من أمر المسلمين.. وزعموا أنّا بعد أن عرفنا أن الأنبياء كلهم ممخرقون.. حتى استولوا على ملك أسلافنا.. ولا مطمع في مقاومتهم بقتال ولا سبي، واستنزالهم عمّا أمروا عليه إلا بمكر واحتيال.. فسبيلنا أن ننتحل عقيدة طائفة منهم هم أركهم عقولاً وأسخفهم رأياً وألينهم عريكة لقبول المحالات.. ونتحصن بالانتساب إليهم والاعتزاء إلى أهل البيت من شرهم، ونتباكى على ماحل بآل محمد صلى الله عليه وسلم ونتوصل به إلى تطويل اللسان في أئمة سلفهم.. ومقصدهم بذلك كله الملك والاستيلاء والتبسط في أموال المسلمين والانتقام منهم» (١٣ / ١٤)، إذن فللخطابات المنزوعة تأثيرها في المسألة، وكذلك هو شأن الخطابات الطارئة.

وضمن هذا السياق، لو استعرضنا الخطابات الطارئة التي كانت تتنازع السلطة في عصر الغزالي، لوجدنا أنها لعبت الدور الكبير في تشكله على النحو الذي تشكل عليه. فمن خطاب الفلاسفة التهويلي، إلى خطاب الباطنية اللاعقلاني، إلى خطاب المتكلمين الجدلي، إلى خطاب المتصوفة الذوقي، وهي خطابات انحدرت في كثير من مناحيها عن أصول خطابات بائدة، لتبرز من خلال خطابات وافدة. لكنها لم تكن تستطيع مواجهة الخطاب السائد باستبداله، الأمر الذي رتب تنازعها على الخطاب السائد. فأعملت فيه تنازعها..

نحن نعلم أن الغزالي لم يراع هذه الخطابات بحد ذاتها حيث واجهها، وقد عارضها مباشرة ، لكنه كان حريصاً على أن يستقطب أتباعها وأن

يستهويهم لخطابهم، وقدم لأجل هذا كتبه الموجهة أصلاً لهؤلاء الأنصار؛ ليحملهم على أن يتغيروا في نصرتهم. ولكن بالرفق والأناة والكياسة واستغلال آرائهم وتحويلها عن مقاصدها، مما أضفى على خطاب الغزالي بعض إشكاليته.

لقد التقت في الواقع رغبة النظام السائد برغبة الغزالي في تبني الخطاب السائد، ونصره والعمل على إضفاء سمة التماسك عليه، مما أملى عملية مراجعة شاملة له بما يضفي عليه السمة المتماسكة، ويعطي له، بالتالي، الأولوية في السيادة والاشتغال، وللخطابات المنازعة بما يبين تهافتها وعدم تماسكها، فكان أن جرد المنطق ليستوفي هذه المهمة أيما استيفاء، بالإضافة إلى استثمار كل ما من شأنه أن يسهم في هذا الأمر من استعمال أساليب مساعدة..

وعلى وجه الدقة، فإن خطاب الغزالي كان يواجه انحلالاً فكرياً، أخذ يعصف بالنظام السلجوقي، وينخر بموقف أهل السنة والجماعة، ولسنا ندري فيما إذا احتمى النظام السلجوقي بموقف أهل السنة، وهذا هو الأرجح، بدلالة إنشاء المدارس النظامية، أم أن موقف أهل السنة كان يحتمي بالنظام السلجوقي. المهم أن رغبة كلا الطرفين؛ الثقافة ممثلة بالغزالي ومن قبله أستاذه الجويني، والسلطة ممثلة بالسلاجقة، التقت على أن يكون موقفهما موحداً في مجابهة الخطابات المعارضة، التي أخذت تتسيس من خلال استغلال الخطابات البائدة واستثمار الإشكالات في الخطاب السائد. ودخول الأساليب المنطقية في مجال الشريعة. وهكذا نجد أن أبرز ما في الأمر أن خطاب الغزالي استثمر المنطق، وأساليب أخرى، من بينها الإقناع، لنصرة موقفه والذب عن الخطاب السائد، تماماً كما هو

الحال بالنسبة لخطاب ابن حزم، فيما يتعلق باستثمار المنطق، وإن كانت الأغراض متفاوتة... غير أن خطاب الغزالي استفاد من مسألتين لم يسبق لخطاب ابن حزم أن استفاد منهما، وهما موقف الإقناع وموقف السلطة السياسية، فإن جاء موقف ابن حزم معارضاً تدليلياً، رفيع المستوى، ويهدف إلى إقامة الحق على أسس معيارية، من غير مراعاة أي أمر آخر... فقد جاء خطاب الغزالي تدليلياً رفيعاً أيضاً، لكنه جاء معظماً من سياسة العلم، ومراعياً لمقتضى الخطاب، من الناحية التبليغية، إلى جوار الناحية التوجيهية، ومؤيداً لسلطة سياسية، متأيداً بها، ولهذه الأسباب لم يواجه خطاب الغزالي المشقة في الإشهار والانتشار.

أما عن الناحية التوجيهية، وحفز وإنهاض همة المتلقي للاقتداء بالخطاب، والاشتغال به، فيكفي أن نوجه الأنظار إلى ما تزخر به مؤلفات الغزالي من ضرورة عدم انفكاك النظر عن العمل، وبيان محفزاته ومثبطاته، فقد كان لهذا الجانب أثره العظيم في إشباع الناحية التوجيهية. فضلاً على التدليلية، عرضاً وتحليلاً واحتفاءً(٤) مما عكس أثره إيجاباً على نفوس قارئيه من هذه الناحية، ولهذا تكاد تخلو بعض كتبه من الناحية التدليلية، لأنها تهدف إلى التبليغ والتوجيه، يقول الغزالي: «ليس هذا الكتاب (ميزان العمل) لبيان الحق والباطل بالبرهان في هذه الأمور، بل هي وصايا تنبه على الغفلة وترشد إلى مواضع الطلب، كي لا يغفل الإنسان.... فليبحث المتعلم عنه ليعرف سره وغائلته» (١٦ / ١٠٥).

---

(٤) لقد عكس هذا الأمر نفسه على دارسي الغزالي، ممن لا يشاطرونه الرأي في دور العمل، أو من لا يعيرونه الأهمية المطلوبة، الأمر الذي أوغر صدورهم عليه، وجعلهم يمزقونه شر ممزق، من غير وجه حق، إن هذا العداء للناحية العملية يفسر بعضاً من مواقف الطاعنين على الغزالي، فالمسألة لا تخلو من قلة اكتراث بالعمل.

من هنا صاغ يراع الغزالي في مجال الأخلاق آيات عجاباً، وجعل للنفس الإنسانية معارج قدسية تترقى إليها في سبيل تكميل ذاتها ونيل سعادتها، الأمر الذي يحفز الناس بكل الهمة للسير في مجال الترقي في المعرفة، والتحلي بالأخلاق الفاضلة، ويرفع من سوية الذات، وبالتالي سوية الجماعات والمجتمعات، مما أوفى الناحية التوجيهية حقها.

ومع أن سياسة العلم هذه التي اتبعها الغزالي تبقى موضع إشكال، وهي التي -في تقديري- تسبب إشكالية فكر الغزالي كله، تلك الإشكالية التي عني بها ولمسها أكثر من باحث، والمتمثلة بالجمع بين طرق معرفية طالما بدت متعارضة متصارعة في موروثنا الثقافي، وهي الطرق التي وسمت بأنها ظنية، وقد كانت سائدة لدى الفقهاء والعامة، والموسومة بالبرهانية، وقد كانت سائدة لدى الفلاسفة والمتكلمين، والموسومة بالذوقية، وقد كانت سائدة لدى المتصوفة... هذه الطرق، التي كانت ومازالت أبرز ما انتظمته الثقافة العربية الإسلامية من طرق، على تفاوتها في الصدارة من حين لآخر، وتفاوتها في التداخل والتباين، والاستيعاب والفهم، بين المفكرين، فإن لهذه السياسة دورها الخطر في تعميم المعارف.

ومبعث الإشكال على وجه الدقة -فيما أرى- هو توظيف الغزالي لهذه الطرق معاً في تشييد بنيانه المعرفي. في حين أن أبرز ممثلي هذه الطرق في الثقافة الإسلامية، حتى يومنا هذا، كانوا يرمون بعضهم بعضاً بالخطل والخروج عن جادة الطريق، ولا يرى أياً منهم إلا سبيلاً واحداً للحق، هو السبيل الذي انتهجه سواء أكان هذا السبيل -من حيث الأساس- نقلياً، أم عقلياً، أم ذوقياً. فقد رأى كل فريق، تبعاً لذلك، أنه على الحق التام، وأنه آخذ بالأسلوب الموصل له، وبالتالي فإن كل سبيل مغاير إنما هو سبيل خاطئ، أو أقل قيمة، إن لم يكن أهله على ضلال.

وغني عن القول، أن المحاولات الجادة النزيهة -قبل عصر الغزالي- كانت قد أعملت أدواتها الممتازة بإزاء هذه الطرق لتقويمها، آناً بعد آن، مما دفع بالطريق البرهاني، إلى مكانة متقدمة نسبياً، وإن كانت الطرق الأخرى بدورها قد تقدمت ضمن المجالات التي انشغلت بها.

ولعلنا لا نجانب الصواب إن ذكرنا، أن عمل ابن حزم الأندلسي النقدي الهائل قد كان له أكبر الأثر في تقنين الطريق البرهاني وإعماله في المنقول، والطرق الظنية التي سادت قبله، حين لفت النظر إلى قصورها وإخراجها من العقل ما هو منه، فضلاً عن إعماله في المعقول، والطرق البرهانية التي سادت قبله، حين لفت النظر إلى إفراطها وإدخالها في العقل ما ليس منه. بحيث انتهى ابن حزم إلى أنه لا طريق إلى معرفة حقه سوى (البرهان)، مما دعاه لأن يقصي الطرق الأخرى وأسسها لحسابه (أي البرهان)، بعد إمداده بأصول اعتبرها حقة. ليفحص المعارف كافة في ضوء ما اصطنع(١٧ / ٤٣٥) (١٨ / ٤٩).

لكن عمل ابن حزم، والحقُّ يقال، كان شاقاً وصارماً، لدرجة أن معظم المفكرين الذين أتوا من بعده قد قصّروا عن فهمه واستيعابه، ناهيك عن العامة ومن في حكمهم.

وعلى الرغم من هذا القصور، فإن توجّه ابن حزم - باعتباره أوّل من أعمل المنطقيات في الشرعيات - قد أثر في بعض لاحقيه، ولا سيما ذلك التأثير الذي نجده عند الغزالي، وأستاذه الجويني[٥]، ومن ثم ابن تيمية، وابن رشد، وغيرهم...

---

(٥) فيما نرى فإن هذا التأثير انتقل بوساطة (الحميدي) تلميذ ابن حزم، المتوفى عام ٤٩٧هـ في بغداد، بعد أن هاجر من الأندلس إلى المشرق العربي، فضلاً عن تأثر غيره من الرحالة والمهتمين، الذين كانوا يجوبون الأمصار الإسلامية مثل، القاهرة، ودمشق، والقدس، ومكة، واحتك بهم مفكرون كالجويني والغزالي.

لقد استوعب الغزالي، من غير شك، موقف ابن حزم والظاهريين جملة، وأدرك مافيه من جدة وعمق ودراية، فأخذ يستفيد من محاولتهم – مع أخذه بالطرق الأخرى مراعاة لسياسة العلم – بل وبما يزيد، من حيث الشغف والافتتان والاعتداد، وتوسيع مجال التطبيق، لدرجة اعتقد معها بأن من لا يتقن البرهان فلا ثقة له بعلومه أصلاً[٦] لكنه مع ذلك بقي على علاقة وطيدة بالطريقين؛ الإقناعي والذوقي، مما يحتاج الأمر معه إلى تسويغ!.

فهل لم يكن الغزالي على فطنة بهذا التباين بين هذه الطرق، ليخلط الحابل بالنابل كما يقال؟... أم أنه على وعي به، وأنه قد كان يطمح إلى إزالته؟.. أم أن له وجهة نظر أخرى؟..

أما أنه لم يكن على وعي بهذا التباين، وهو يبصر به في أكثر من موقع من مؤلفاته، فذلك لا وجه له[٧]!.. وأما أنه قد كان يطمح إلى إزالته فهذا ما فيه نظر!.. وأما أن له وجهة نظر أخرى، يمكن العمل على استكشافها وتقصيّها، فهذا مالنا فيه رأي يتعلق –كما ذكرنا– بما راعى مثقفو الإسلام الأخذ بمتطلباته ومعاييره، وأعني به (سياسة العلم) تلك المسألة التي على العالم أن يراعيها كي يأخذ علمُه فرصته ومداه بين الناس وفي الآفاق.

---

(٦) لقد أخذ هذا الموقف على الغزالي، فيما نسب لابن الصلاح، ولكن التمحيص في عبارة ابن الصلاح لا يدين المنطق ذاته، حين يتابع ابن الصلاح القول. » إذ كل صحيح الذهن منطقي بالطبع، وكم من إمام رفع بالمنطق رأساً » (١ / ٧٢).

(٧) يقول الغزالي: »إن الاستقصاء الذي ذكرناه في العقليات، ينبغي أن يترك في الفقهيات رأساً فخلط ذلك الطريق السالك إلى طلب اليقين بالطريق السالك إلى طلب الظن، صنيع من سدّى من الطرفين طرفاً ولم يستقل بهما » : انظر أبو حامد الغزالي، (١٥٢/٢٠).

ولو عدنا لموقف ابن حزم، وقد أتقن العلم وعمل به كما يقال، ووقفنا على ما تعرض له من عزلة واغتراب عن الوسط الاجتماعي في محيطه، فضلاً عن بقية الأمصار، وما تعرض صاحبه، جراءه، من خصومات شديدة ومحن يضيّق عنها البسط، وندرة الإثمار في النخب المثقفة في الأعصر اللاحقة، فضلاً عن السواد الأعظم من العامة.. ناهيك عن خصومة الحكام ومن يوالونهم من الفقهاء له، بسبب سيادة المصالح أولاً، والطرق الإقناعية ثانياً، والذوقية ثالثاً، مع الأخذ بعين الاعتبار عقلانية الفلاسفة والمتكلمين المفرطة.. لبدا لنا أن درساً قد يستفاد من هذا الموقف ويتصل بإغفال ابن حزم لسياسة العلم. ولعله ذلك الدرس الذي نبه عليه ابن حيان، على ما ذكره ابن بسام، حين يقول: "وأكثر معايبه -زعموا- عند المنصف له(أي ابن حزم) جهله بسياسة العلم التي هي أعرض من إيعابه، وتخلفه عن ذلك على سبحه في غماره" (١٩ / ٧٩).

إن المقولة التي يرددها ابن حيان عمّن -زعموا- (أي جماعة)، أنّ ابن حزم قد أتقن العلم دون أن يتقن سياسته، تثير مسألة مهمة في عرف مثقفي الإسلام، فليس يكفي العالم أن يتقن العلم، وإن بلغ الذروة في هذا، بل إن عليه أن يسعى لأن يسوس هذا العلم، وذلك لا معنى له إلا أن يترفق في نشره وتعميمه وأن يراعي وجه الخطاب، وقدرات المخاطبين، ومقتضى حالهم، ولو تطلبه الأمر أن يمهد ويزين ويستدرج كل ما من شأنه المساعدة على تعميم، ولو بعض علمه، وأن يأخذ بالوسائل التي يراها كفيلة بتحقيق ذلك.

ومع أن هذا الأمر (أي الجمع بين إتقان العلم وإتقان سياسته) له خطورته، ويبقى موضع نظر كما ذكرنا!.. فإن عدم مراعاة ابن حزم له قد

عد قصوراً من جانبه، وترك الأثر الخطير في القطيعة بينه وبين المجتمع. وهذا ما نرى أن الغزالي قد عمل على أن يتفاداه، فمضى يراعي سياسة العلم إضافة لإتقانه مما دفعه للأخذ بغير الطريق البرهاني أسلوباً يعنيه، لا على إتقان العلم، ولكن على مراعاة سياسته أيضاً، مما أسبغ على فكره تلك الإشكالية التي تتغلغل فيه، يقول الغزالي: "الاستقصاء في الفقهيات هوس محض وخرق، كما أن ترك الاستقصاء في العقليات جهل محض، فليؤخذ كل شيء مأخذه، فليس الخرق في الاستقصاء في موضع تركه بأقل من الحمق في تركه في موضع وجوبه" (٢٠ / ١٥٣)[٨].

وإلا، فمن حيث إتقان العلم، فلا أظن أن اثنين يختلفان في مقدرة الغزالي وإحاطته ودقته، واعتماده (البرهان) طريقاً للأخذ بالحقائق جميعاً -بما فيها الشرعية. بيد أن الغزالي طمح إلى جوار إتقان العلم، أن يتقن سياسته، بحيث عمل على أن يثمر عمله في القطاعات العريضة من الناس، فضلاً عن القطاعات الضيقة، ولو بالقدر اليسير.. ومن هنا صار فكره معرضاً لكل تلك الأطياف التي ماج بها عصره، وما قبله، فعمل على توظيف ما رآه مناسباً في سبيل خدمة غرضه. والغزالي يذكر بهذا في معرض خطابه إذ يقول: "لعلك تقول كلامك في هذا الكتاب (ميزان العمل)، انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفية، وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية، وبعض المتكلمين، ولا يفهم الكلام إلا على مذهب واحد، فما الحق من هذه المذاهب" (١٦ / ١٣٤). في حين يلفت نظرنا إلى أن الطريق عنده واحد فقط، وهو النظر. والذي انتهى منه إلى أن الحق يقتصر فقط على ما ارتد إلى البرهان.

---

(٨) يأخذ الغزالي بالفهم الذي أخذ به ابن حزم للبرهان، يقول: « فإن كانت المقدمات قطعية سميناها برهاناً، وإن كانت مسلمة، سميناها قياساً جدلياً، وإن كانت مظنونة سميناها قياساً فقهياً »، (٢٣ / ٣٨).

يقول الغزالي : « فإن أشكل عليك شيء عرضته على الميزان، وتذكرت شروطه بفكر صاف وجد واف، فإذن أنت مبصر" (٢١ / ٧٩) . كما يقول الغزالي : « الحق أن لا يعتقد شيء أصلاً وينظر إلى الدليل ويسمى مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً، وما عدا ذلك فمنشؤه الاستحسان والاستقباح بتقديم الألفة والتخلق بأخلاق منذ الصبا »(٢٢٠ / ١٠٧) وهذا الموقف حزمي تماماً .

إن هذه السياسة للعلم -فيما تذهب إليه الدراسة- قد دفعت بالغزالي إلى توظيف الطريقين؛ الإقناعي والذوقي، المتلبسين في الحياة الاجتماعية في عصره، وغيرهما من الطرق -الأقل شهرة- لحساب الطريق البرهاني . ناشداً من وراء هذا التوظيف أن يكون للعلم الذي أتقنه، أي الحقائق الناتجة عن البرهان، تأثير أكبر في الحياة الاجتماعية، وتحديداً لدى العامة، الذين تكفي بحقهم الطرق الإقناعية، يقول الغزالي : "فهؤلاء يجب التلطف بهم في معالجتهم، بإعادة طمأنينتهم وإماطة شكوكهم، بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم، ولو بمجرد استبعاد أو تقبيح، أو تلاوة آية، أو رواية حديث، أو نقل كلام شخص مشهور عندهم بالفضل، فإذا زال شكه بذلك القدر، فلا ينبغي أن يشافه بالأدلة المحررة على مراسم الجدال" (٢٢ / ١٠) .

أما المتصوفة، وهم الذين قصّروا تماماً عن الأخذ بالبرهان واستعماله، ولم يروا غير السلوك العملي -للخلاص الفردي- غاية القصد . فهم مقصرون عن الأخذ بالبرهان، على ما يرى الغزالي، لطبيعة طريقتهم الذاتية، إذ إن "كلام المتصوفة أبداً يكون قاصراً، فإن عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه فقط، ولا يهمه حال غيره، فتختلف الأجوبة

لاختلاف الأحوال" (١٥ / ٤ / ٤٢). وبسبب كذلك، من نقل مقتضى العقل إلى الجدل والمناظرة. ومن هنا، فإنهم حين يذمون العقل والمعقول، "فاعلم أن السبب فيه، أن الناس نقلوا اسم العقل إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات"والإلزامات، فأما نور البصيرة التي بها يعرف الله تعالى وصدق رسوله صلى الله عليه وسلم فكيف يتصور ذمُّه" (١٥ / ١ / ٦٩).

لقد واجه الغزالي المتصوفة الذين لا يكترثون بالمعقول –كما سنتعرف– ليردهم إلى طريق التصوف، القويم في نظره، والمؤسس على الرؤية العقلانية البرهانية.

أما الفلاسفة وغلاة المتكلمين، ممن اختلط عندهم البرهان بغيره من أساليب قياسية، كتبني المسلمات وأقيسة الشبه، فيرى الغزالي أنهم ما بين إفراط وتفريط، لخبث ضمائرهم (٢٢ / ٣)، ويقول "أما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق" (٩ / ٢٧).

سنقف من خلال هذا البحث إذن، على أن تصنيفات الغزالي للناس (عامة، خاصة، خاصة الخاصة)، وللأساليب المعرفية (إقناعية، برهانية، ذوقية)، ولدرجات الإيمان (إيمان المقلدين، وإيمان المتكلمين، وإيمان العارفين) وكل التصنيفات الأخرى –وهي تصنيفات من شأنها غض النظر عن القسمة القائلة بأنه لا يوجد سوى حق أو باطل، وأنه لا طريق للمعرفة غير طريق واحد لإحقاق الحق وإبطال الباطل– لم تهدف لغير التمكين للعلم، عبر اصطناع سياسة له تفعل فعلها، لا لإتقانه، وإلا فمن حيث إتقان العلم فإن الغزالي يعلي من شأن الحقائق البرهانية، ويعتمدها أساساً لكل معرفة أخرى، ويضعها في المقام الأعلى والمطلق في درك الحقائق،

حتى في المجال الصوفي... لكن هذا غير متيسر لأن "البرهان الحقيقي لا يستبقل بفهمه ودركه إلا أكابر العلماء المحققين، الذين لا تسمح الأعصار بآحادهم" (١٦ / ١٠٣). وما ذلك إلا "لأن نور العقل كرامة لا يخص الله بها إلا الآحاد من أوليائه، والغالب على الخلق القصور والإهمال، فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش" (٢٢ / ٩).

بل إننا سنقف على أن إيمان الغزالي بالشريعة قد توقف على مرجعية البرهان، فلم يؤمن بالشريعة إلا لأنها تتضمنه، في حين أنه يقلل من شأن الطريقين الإقناعي والذوقي، أو على الأصح يحدد مجاليهما، أنى تيسير له، وإن استخدامه لهما كان على سبيل ترسيخ الحقائق البرهانية بالدرجة الأولى.. والغزالي يذكر بهذا في معرض تسويغ الأخذ بالإقناع بقوله: "البيان على سبيل التساهل، وهو أن ينظر إلى ظاهر الأمر ولا يطلب التفتيش بحقيقته، وهو البيان الذي ينبغي أن يخاطب به عوام الخلق، لقصور أفهامهم عن درك الحقائق الغامضة، وهذا الفن من الكلام هو الذي ينبغي أن يعتمده الوعاظ، إذ مقصود كلامهم مخاطبة العوام وإصلاحهم" (١٥ / ٤ / ١٣٥).

في حين أن الغزالي، في الجانب الذوقي، كان يأمل أن يجعل من الحقيقة البرهانية حالة مذوقة تتلبس العالم، لدرجة أن يصدر عنها في كل ما يقول وما يفعل، إذ إن، «مجامع الفضائل وغايتها أن تصدر منه الفضائل أبداً بغير فكر وروية وتعب، ويطلع على الحق بغير تعب طويل، حتى كأنه يصدر منه وهو في غفلته، كالصانع الحاذق في الخياطة والكتابة" (١٦ / ٥١)، وهذا يتم على درجات، إذ إن "التحقيق بالبرهان علم، وملابسة تلك الحالة ذوق، والقول من التسامع والتجربة بحسن الظن

إيمان، فهذه ثلاث درجات" (٩ / ٥١) . وهذا التصنيف والاستيعاب، من غير شك من باب إتقان العلم، والتوغل فيه بالتأكيد، وإلا فإن الدخول في الطريق الذوقي دون إتقان العلم البرهاني، ومن منطلق الظاهر تحديداً، لا يكون مثمراً.

سنجد أن الغزالي، إذن، يعلي من شأن الطريق الذوقي، ولكن بعد ضبطه بالبرهان، وبالتركيز على الجانب العملي والأخلاق فيه، مع كف الحديث، أو صرف النظر عن إبداء الرأي لدى طروء المسائل الكشفية وما شابهها، بالتعلل بأسباب كثيرة. . .[٩] وذلك لا تفسير له إلا بمراعاة انشغاله بسياسة العلم والترويج للبرهان في قطاعات المتصوفة، وضبط طرقهم به، ولكن بكياسة شهر بها، وتمهر عرف به، فالتصوف في نظره لا يكون إلا بالاستناد للمعرفة، والناتجة عن طريق التفكر في الأساس، لذا يقول الغزالي : "المعارف هي الأصول، وهي تورث الأحوال، والأحوال تثمر الأعمال" (١٥ / ٤ / ٦٢) كما يقول، "الأحوال لا تثمرها إلا العلوم، والعلوم لا تثمرها إلا الأفكار" (١٥ / ٤ / ٤٣٠) .

كذلك سنجد أن الغزالي يأخذ بالطريق الإقناعي وغيره، في سبيل أن يعتقد العامة الحق، إذ إن « صورة الحق إذا انتقش بها قلبه فلا نظر إلى السبب المفيد له، أهو دليل حقيقي (برهان)، أو رسمي (جدل)، أو إقناعي، أو قبول عن الاعتقاد في قائله، أو قبول بمجرد التقليد من غير سبب، فليس المطلوب الدليل المفيد بل الفائدة، وهي حقيقة الحق على ماهي عليه" (١٤ / ١١١) .

---

(٩) يقول الغزالي : كشف الغطاء عن حد الاقتصاد في هذه الأمور داخل في علم المكاشفة والقول فيه يطول، فلا تخض فيه، والغرض في بيان موافقة الباطن للظاهر وأنه غير مخالف له (١٥ / ١ / ١٠٤) .

وحقيقة الحق (على ما هي عليه)، لا تعني سوى ممارسة الفضائل وهي عند الغزالي، «بجملتها، تنحصر في معنيين، أحدهما جودة الذهن والتمييز، والآخر حسن الخلق. أما جودة الذهن والتمييز، فليميز بين طريق السعادة والشقاوة فيعمل به، وليعتقد الحق في الأشياء (على ما هي عليه)، من براهين قاطعة، مفيدة لليقين. لا عن تقليدات ضعيفة، ولا عن تخيلات واهية، وأما حسن الخلق، فبأن يزيل جميع العادات السيئة التي عرف الشرع تفاصيلها" (١٦/ ٥٠).

وفي الحق فقد نجح الغزالي، عبر أسلوبه هذا، في أن يقلل من حدة تصارع ممثلي الطرق السالفة، بما يخدم الموقف الذي اصطنع، وأن يستميل الجمهور لخطابه، ونجح، وهذا مهم أيضاً، في أن يفتح باب نقد لكل طريق من داخله بسبب شمولية الخطاب... ومعنى هذا أن الغزالي رغب في أن ينتقد الأساليب الظنية، ولكن ضمن إطار يقبله الفقه والفقهاء نسبياً، وأن ينتقد الأساليب الصوفية ضمن إطار يقبله التصوف والمتصوفة نسبياً، فضلاً عن انتقاد أساليب الفلاسفة والمتكلمين، والباطنية وأمثالهم، بأساليب مناسبة، وهذا بالطبع شغل أصحاب كل فريق بالمراجعة الداخلية أكثر مما شغلهم بالخصومة مع بعضهم ومع طروحات الغزالي. مما يَسَّرَ لخطاب الغزالي أن يأخذ حظه في الانتشار.

ولو تتبعنا ما أعقب موقف الغزالي هذا لوجدنا، أن التصوف بعده قد انضبط أكثر من ذي قبل بالطريقة القادرية، ومن هنا يقول عبد الله باحداد، على ما أورده الزبيدي في ترجمته للغزالي: «هذا الثوب نسجه الغزالي وقصه عبد القادر الجيلاني»(١/ ١٥٦)، ولوجدنا كذلك، أن الطريق الإقناعي أخذ يصارع لينحو المنحى البرهاني أكثر من ذي قبل، بل

وليدّعي سلامته المنطقية، كما نجده عند ابن تيمية، الذي حاول أن يلبس قياس التمثيل ثوب القياس الجامع لدرجة أنه يذكر أن : "القياس المنطقي وقياس التمثيل سواءٌ" فضلاً عن تراجع أساليب الفلسفة والمتكلمين (الشغبية)، لحساب الطريق البرهاني المقنن. ودخول الأساليب البرهانية في الشريعة[١٠].

إذن فمن حيث سياسة العلم، فقد أولاها الغزالي أهمية لا تقل عن أهمية إتقانه. ولو قدرنا سعي الغزالي إلى تعميم الفائدة في الأوساط الاجتماعية المختلفة، لتعذر علينا أن نتمم هذا الأمر بمجرد إتقان العلم، مما يحتاج الأمر معه إلى ابتكار أو استثمار أسباب، أو لنقل (حيل)، يتوصل بها إلى تمثل الفائدة، مما يسوغ الأخذ بالطريقين الإقناعي والذوقي.

من هنا وبقدر ما كان الغزالي معنياً بالحقيقة وضبطها بالطريق البرهاني، كان معنياً بأن يقرب هذه الحقائق للكافة، عبر الأساليب التي تثمر معهم، وباستثمار الحالة الواقعية التي هم عليها، بشرط أن لا يخل هذا الاستثمار بإساءة الاستعمال، أي بتبني معتقدات تخالف البرهان. فليس المطلوب هو (الدليل المفيد) بل (الفائدة). والفائدة هي حقيقة الحق على ما هو عليه، ولا يقيم هذه الحقيقة ويجليها إلا البرهان[١١].

(١٠) يشير ابن تيمية لتأثير الغزالي في هذا بقوله: «بسبب ما وقع منه (أي الغزالي) في أثناء عمره.. صار كثير من النظار، يدخلون منطق اليونان في علومهم، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء المتأخرين يظن أن لا طريق إلا هذا» (٤٦ / ١ / ١٩٩).

(١١) تنطبق مراعاة هذه السياسة -باشتراط عدم مخالفتها للمنطق- على التأويل الذي يأخذ به الغزالي أيضاً، إذ إن على المؤول: «أن ينظر إلى قرائن حال السائل والمستمع، فإن نعلم أنه ينتفع به ذكره، وإن علم أنه يتضرر به تركه، وإن ظن أحد الأمرين كان ظنه كالعلم في إباحة ذكره»: الجام العام، ص٦٤، كما أن عليه التقيد بالبرهان وأن لا يجيز إزالة الظواهر إلا لضرورة (١٥ / ٤ / ٣١٥).

ولو أخذنا بمراعاة وجوب أن يكون العالم عاملاً بعلمه، أي ملتزماً بما يترتب عليه من سلوك وأن ينغمس فيه، بحيث يصبح له حالاً مذوقاً، لوضح لنا أن الغزالي قد وجد نفسه معنياً كذلك بالطريق العملي، ليعمل على تقنينه أيضاً، لأن مزيداً من العلم يؤدي إلى المزيد من العمل، وأن مزيداً من العمل يؤدي إلى مزيد من العلم، وهذه جدلية متفق على أنها تورث علم ما لا يعلم. إن هذا الوضع قد دفع بالغزالي للانشغال بالسلوك ما بين مقام وحال، والتحليق في مجال النفس البشرية ليعمل على كشف خفاياها.

بطبيعة الحال، فقد كان الغزالي معنياً بتسويغ هذا كله، وبشكل برهاني تحديداً، مما جعله لا يغفل عن ذكر ما تقتضيه الحاجة من تسويغات، أنى تيسر له، ليثبت قيمة هذا الطريق العملي في تحصيل حقائق حدسية بالإضافة إلى البرهانية، وهذا ما سنتعرض له بالتفصيل في سياق هذه الدراسة.

لقد كان الغزالي مدركاً تماماً بأنه لن يتمكن، مهما أوتي من العلم وقوة الحجة، من تغيير الناس جميعاً ليصبحوا برهانيين، وأن يصلوا عبر هذا الطريق إلى فوائده، وهذا الموقف واقعي تماماً، ومن الأخذ بسياسة العلم، إذ إن جعل الناس كلهم برهانيين يتطلب من الشروط ما يبلغ حد الإعجاز، ولا يقوى على ذلك غير قلة القلة، فإن لتعميم الطرق البرهاني شروطاً لم يسمح بها عصر الغزالي ولا غيره. فلا أقل من أن تؤثر حقائق هذا الطريق في الناس، عبر الأساليب المثمرة معهم، ولو بالقدر اليسير.. لذلك تضمن خطاب الغزالي الإقناع. وكان الغزالي يعلم أنه لن يستطيع القضاء على التصوف الباطني كلياً، لكنه كان يستطيع أن يدعو إلى عدم التمادي والغلوّ فيه، فرسم سلوكاً قاعدته البرهان، وركز على صرف الهمة إلى الناحية العملية والأخلاقية، قبل أي شيء آخر، وهذا مطلب متصل بإتقان العلم أساساً. ويجعل للعمل قيمة غير منفكة عنه.

إن هذا الفهم قد دعا الغزالي لصياغة خطاب شمولي، يتبنى البرهان وحقائقه، ويراعي في الوقت نفسه الناحية العملية للعلم، وهذا مهم، -ومن سياسة العلم- إحداث التغييرالمطلوب في الحياة الاجتماعية ولو بالقدر اليسير، فذلك أفضل من البقاء عند حد إتقان العلم دون مراعاة سياسته. وبهذا يكون الغزالي قد أحسن العلم وأحسن سياسته كما قدر.

لم يكن الغزالي بعيداً عن مقتضى خطاب الشريعة في مسعاه هذا... فقد وجد فيها النموذج الآخذ بهذه النظرة، والمحيل إليها، وندر أن لا يستخدم الغزالي شاهداً من النصوص الشرعية على سلامة توجهه، يقول الغزالي: "التغذية بالغذاء الموافق إحياء، واللجاج بالإرهاق إلى مالا يوافق إفناء، وهذه دقائق لا تدرك إلا بنور التعليم المقتبس من إشراق عالم النبوة" (٢١ / ٤٢). كما يقول: «الحجة المحمودة في الكلام إنما هي من جنس حجج القرآن، من الكلمات اللطيفة المؤثرة في القلوب المقنعة للنفوس، دون التغلغل في التقسيمات والتدقيقات التي لا يفهمها أكثر الناس» (١٥ / ١ / ١٠). وكذلك لجأ الغزالي في هذا السياق إلى الاستفادة مما أورده المشهورون بالفضل[١٢].

إن ما جاء في الشريعة وأقوال الصالحين قد لعب الدور الأول والكبير في توجه الغزالي للأخذ بالطريقين الإقناعي والذوقي[١٣]، فكثيرة هي النصوص التي لا يمكن فهمها بغير الإحالة عليهما. وإذا ما رأينا الموقف

(١٢) وهذا ما فطن إليه السبكي حين يقول: «دعامة ما في الإحياء من الأخبار والأثر مبددة في كتب من سبقه من الصوفية والفقهاء، ولم يسند الرجل لحديث واحد» (١ / ١١٧).

(١٣) من هنا يعلق عبد الغافر الفارسي: «إن المنصف اللبيب إذا رجع إلى نفسه، علم أن أكثر ما ذكره (الغزالي) وما رمز إليه إشارة الشرع وإن لم يبح به» (١ / ٤٧).

الظاهري -بسبب من دقته المنطقية، و وفقاً لأصوله الظاهرية- يقول بالوقف في مسائل، فإن الغزالي لم يكن قانعاً بالقول بالوقف حين يقول: «إن أريد به أن نتوقف فلا ندري أنها محظورة أم مباحة فهو خطأ»(٢٣ /١٦ / ٦٥). أو حين يقول: «أوصيك ومن معك بهذه الأشياء التي ورد الشرع بتصحيحها، دون التوقف فيها، ونعوذ بالله من التوقف»(٢٤ / ١٢٧)، لذا فقد ألزم الغزالي نفسه بالاجتهاد للتجاوز، وإن كلفة هذا الأمر التأويل تلو التأويل، مما يتطرق إليه احتمال التأويل، بعد التثبت بالدليل من استحالة ظاهره، وبعد التأكد برهانياً(١٤) من قابليته للتأويل على مقتضى أصول الفقه، وعادة العرب في الاستعمال، والاستعارة والجواز، والمنهاج في ضرب الأمثال(٢٥ / ٧٧).

كذلك فإن انشغال الغزالي بالعمليات الباطنة -وهذا إبداع يتميز به الغزالي- المصاحبة للعمليات الإدراكية، من مشاعر ونوازع، والتي عمل على تقصيها وسبر غورها، قد أثمرت رؤى عميقة في النفس الإنسانية وما تنطوي عليه من قدرات وتأثيرات تلعب دورها في تكون المعرفة، والاتجاه بها نحو ترقية النفس والمجتمع، وجعلته ينحو إلى دراسة الباطن دراسة أقرب إلى الموضوعية، ويتجه إلى تفسير ما يجري داخل النفس من عمليات بوسعها أن تجيب على ما يطرح نفسه من تساؤلات تتعلق بما يتجاوز البرهان، مثل تفسير الحدس مثلاً، أو الإلهام، وماشابه ذلك من قضايا.

---

(١٤) يعرف الغزالي التأويل بقوله: التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ونسبه أن يكون صرفاً للفظ من الحقيقة إلى المجاز، (١٥ / ١ / ١٦). ويقول أيضاً: «ما يتطرق إليه احتمال التأويل ولو بالمجاز فنظر فيه إلى البرهان، فإن كان قاطعاً وجب القول به» (٢٥ / ٧٤).

لقد كان الغزالي، في هذا الجانب طموحاً، متعطشاً لمعرفة أتم وأكمل وأيسر من المعرفة البرهانية، ولكن لا باطراحها، بل بتكميلها وتتميمها. وللغزالي اجتهادات في هذا المجال، سنعمل على إبرازها وإثبات أنها لم تتم على حساب البرهان أبداً.

إن هذه المواقف -على الجملة- قد عمقت من إشكالية فكر الغزالي، تلك التي حيرت المراجعين والدارسين لفكره، فوصفوه بصفات متباينة- كما ذكرنا.

ومما زاد في الأمر تعقيداً، دفاع الغزالي عن حصول حقائق ذوقية، يعجز العقل في طوره المعتاد عن بلوغها. وهذه الحقائق هي ثمرة للسلوك، بعد الدخول في طريقه الشاق المضني، وبعد تمثل الظاهر ومجرى العمليات المصاحبة له باطناً، فهل كان الغزالي يعني هذا حقاً، أم أنه كان معنياً بترويج البرهان وبجر الناس للدخول في الطريق العملي وممارسة الفضيلة، وإبعادهم عن الرذيلة، وليكن بعد ذلك ما يكون؟...

إن هذا يزيد من حجم الإشكالية، ولا بد لنا من معالجته في ضوء الادعاء بوجود طور وراء طور العقل المعتاد، يقود إليه إتقان العلم برهانياً لدرجة أن يصبح هذا العلم حالاً مذوقاً، لا مدركاً فحسب، والغزالي يعول على هذا، ويرى في بلوغ طوره ما يسوغ كل الاعتقادات الذوقية.

إذن، وبعد هذا التمهيد الذي وقفنا من خلاله على عناصر خطاب الغزالي، والسياسة التي اتبعها في عرض أفكاره وطبيعة الإشكالية الناتجة عنها.. فإمام هذه الدراسة -بالإضافة إلى غايتها الأساس وهي الوقوف على فكر الغزالي على ما هو عليه، وطبيعة النظرة المعرفية التي تحكمه، والمناهج التي عوّل عليها مسائل عدة، كل واحدة منها تحتاج إلى

تمحيص... إن هذا يدعو هذه الدراسة إلى أن تسعى إلى تقديم محاولتها، في ضوء ما سبق ذكره، وضوء بعض الأسئلة المثارة، إلى حل بعض المسائل، فهل يتوجب على العالم الاشتغال بالعلم دون الاشتغال بسياسته؟ وهل يكون النظر مغنياً عن العمل؟ وإذا كان الأمر على هذا النحو أو ذاك، فإلى أي مدى يستطيع العالم، أو يتوجب عليه، أن يسير فيه، وألا يجب عليه أن ينتهي إلى حد؟ وإلى أي مقدار تجوز المسامحة واستعمال ما هو متاح، واتخاذ ما هو مناسب؟ وفي أي من الأمور؟ وهل يؤدي مثل هذا الأمر إلى التناقض؟.

هذه الأسئلة وغيرها ستحاول هذه الدراسة الإجابة عليها خلال سياقاتها، إذ ليس من السهل القول بأن الغزالي متسق أم متناقض، لا سيما أن الغزالي مدرك لما يمكن أن يتصف به موقفه من التناقض أول وهلة[١٥]، بل موقف الشريعة أيضاً حين يقول: «المقلد الأعمى إذا تأمل أمور الشرع يتراءى له أمور متناقضة، وهي كذلك بالإضافة إلى مافهمه... ولو نظر بعين البصيرة لبطل التناقض، ورأى كل شيء في موضعه»(١٦ / ٩٤). فهل وضع الغزالي كل شيء في موضعه؟.

فيما أقدر فإنه يصعب القول عن أي فكر، له عدته وأدواته التي أعملها بكفاءة في إنتاج بنيانه الضخم إنه متناقض. قد يرى بعضنا أن تبني موقف ما، والصدور عن أسس تسمح به، ثم تبني موقف آخر تسمح به أسس أخرى يعتبر تناقضاً، ولا سيما إذا كان هذا البعض يصدر عن أسس بعينها ليرفض بها أخرى، لكن ذلك، وكما نرى، لا يفيد في معرض النظرة

(١٥) يقول الغزالي: «إذا عرض لك من كلام عالم إشكال يؤذن في الظاهر بمحال أو اختلال، فخذ ما ظهر لك علمه، ودع ما اعتاص عليك فهمه، وكل العلم فيه إلى الله عز وجل» (١٥/١٨٥).

التكاملية والأخذ بسياسة العلم، إلى جانب الأخذ بطور فوق عادي من أطوارِ المعرفة.

فلو أخذنا ذلك بعين الاعتبار، وسعة الإرث الذي كان يتحرك فيه الغزالي، ومقاصده المعلنة وغير المعلنة، لما كان بوسعنا وسم الغزالي بالتناقض، وإن كانت تنتابنا الحيرة بإزائه، وموقف الغزالي في رأينا محير فعلاً، ومبعث هذه الحيرة -في تقديري- يعود إلى ذلك التناول المخلص والملاحقة الدؤوبة لثقافة العصر الذي عاشه الغزالي، فلقد كان ينشد، رحمه الله، ضالة هي الحكمة، فلم يقتصر في بحثه عنها للظفر بها، على فئة دون أخرى، أو طريق دون آخر، مما جعله يتطرق إلى كل مسألة ويتقصى كل رؤية بعين الفاحص الناقد، ولقد أعجب الغزالي كثيرٌ مما رأى، ولم يعجبه الكثير أيضاً، فحاول العمل على غربلة ما استطاع، لكن بالتلطف والأناة ومراعاة احتمال وجه الخطاب. ومع ذلك فإنه بقي ممسكاً بخيط، حرص على أن يبقى على اتصال معه، مهما تعددت تعرجاته والتفافاته، وهذا الخيط هو التمسك بالعقلانية. بل ودفعها إلى أقصى المجالات الممكنة، وهذا ما ستحاول هذه الدراسة العمل على إبرازه. كما تعود هذه الحيرة أيضاً لتنازع الخطابات التي كانت مشهرة في حقل المعرفة، وأبرزها خطاب الباطنية التعليمية الذي واجه الغزالي قضاياه بشتى الوسائل، فضلاً عن خطابات الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم..

وفي الواقع فإن بعث الحيرة من شأنه أن يصدق على إنتاج كل مفكر كبير، فجل ما يقدمونه يبعث على الحيرة حقاً، والغزالي ليس استثناء في هذا، وإن كان بتحليلاته الغنية ومعالجاته الواسعة ومصداقتيه البالغة، كما سنرى، يبز هؤلاء وأولئك في المقدرة والجرأة وتناولِ ما يبعث على الحيرة.

إن من يرقب فكر الغزالي، أول وهلة، لا بد أن تأخذه الحيرة ،وأن يجد نفسه في نهاية المطاف مطالباً بإزاء هذا الفكر أن يقدم -ومن خلال منظور ما- ما يعمل على إزالة هذه الحيرة، أو على الأقل التقليل منها، وإلا فإن عليه أن يمضّي في طريق معاكس، ليدلل بشكل كاف على تناقضه. أما صرف النظر عنه ووسمه بالتناقض بسبب من ملاحظة عبارة غير مستقصاة، أو مقولة مظنونة، فذلك من العسف والقصور ولا يفيد في شيء.

ولو عدنا إلى الدراسات التي عالجت فكر الغزالي، لوجدنا أن بعضها يسير فعلاً باتجاه رفع بعض الحيرة عنه، في بعض المسائل، وأن البعض الآخر يسمه بالتناقض، في بعض المسائل. لكن المتتبع للمسائل سيلمس، أن هؤلاء وأولئك، لم يستغنوا بما قدموا، فهم لا يلبثون إلا قليلاً ويعودون لمعالجته.

انطلاقاً من ذات النقطة وعلى المستوى الشخصي أقول: لقد تنازعني -على التناوب- عاملا الإعجاب بالغزالي والاستخفاف به، للوهلة الأولى، مما جعلني في تردد ما بين إقدام وإحجام، لتناول فكره بالدراسة والعمل على رفع إشكاليته. بيد أنني ما لبثت أن أقدمت، على بذل طاقتي في التعامل معه، علني أظفر بما يرفع بعض الحيرة عنه، ويجعله أقرب إلى القبول والتفهم، ورأيت أن خير سبيل لذلك، معالجته من الجانب الذي ينبغي أن يعالج منه، وأعني به الجانب المنهجي. وذلك بالتعرف على طبيعة النظرة المعرفية التي تحكم توجهاته، والخطوات المنهجية التي انتقل بها الغزالي من مجال إلى مجال في تشييد فكره، والتي على أساس منها تماسك بنيانه الشمولي الضخم.

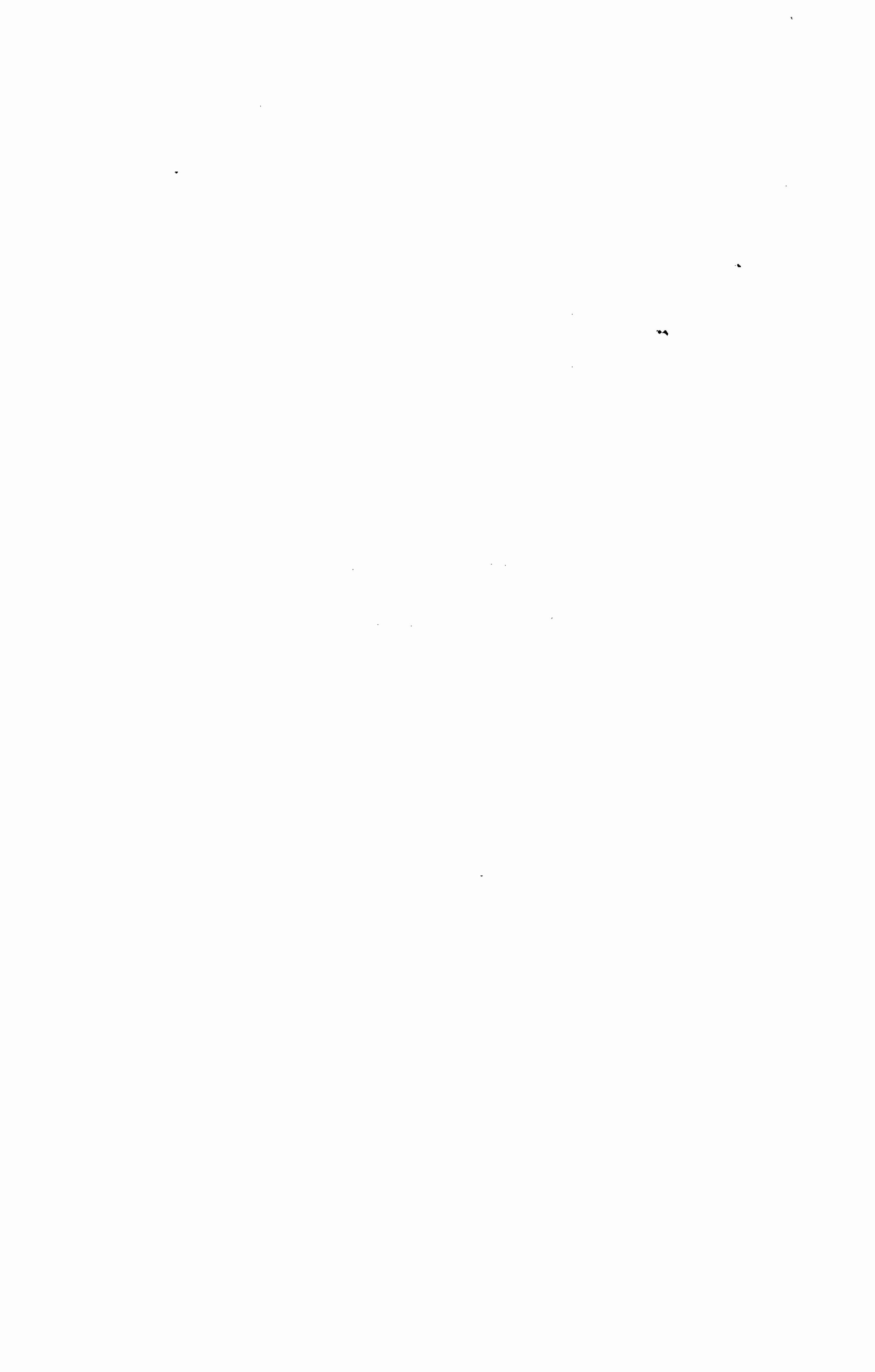
ولقد أدهشتني النتيجة بعد هذا، لما أحدثته من قلب شبه تام للآراء التي توصل إليها كثير من دارسي فكره، ولا سيما تلك التي ترى ابتعاد الغزالي عن العقلانية أو أنه يقلل من شأنها، الأمر الذي دفعني إلى التنبه إلى الدور الذي لعبته سياسة العلم في بروز إشكالية فكره، وحدا بي إلى تخصيص التمهيد الذي أسلفت لهذه الدراسة، وتقديمه على بقية المواضيع، لما لمسته -كما أوضحت- من فائدته في تقديم فهم أفضل لمناحي فكره.

وبعد، لن تدعي هذه الدراسة أنها القول الفصل بإزاء فكر الغزالي، ولن تدّعي أنها ستضع كل شيء في موضعه. وإنما تنحصر دعواها في أنها قد عملت على بلورة وإظهار ما يعين على فهم فكر الغزالي من داخله، وبما يفيد في تقديم فهم أفضل لمناحيه. وذلك من خلال التعرف على طبيعة النظرة المعرفية والخطوات المنهجية التي انتقل بها الغزالي من مجال إلى مجال في معالجة مختلف القضايا، واتصال ذلك بسياسة العلم، وهنا تكمن قيمتها.

بقي أن أقول إن مما يرجح أهمية هذه الدراسة -وإن كانت مخصصة للتعرف على فكر الغزالي على ما هو عليه- أنها ستسمح بقيام دراسات أخرى لمناحي فكره، لا بد لها أن تعتمد على أن لفكر الغزالي قواعد وحدوداً يلتزم بها، دون أن تضرب به رجماً بما يخرجه إلى السياقات التي يرى أصحابها أنها الأجدر والأمثل في فهم الحياة والوجود، وتعكس بذلك على فكر الغزالي ما لا يعرفه أولا يقره. وسيتضح لنا معنى هذا الكلام حين نتوغل في هذه الدراسة، فلنكتف إذن الآن بهذا القدر مدخلاً يعيننا على استيعاب مناحي دراستنا، ولنمض نتعرف على الغزالي وفكره على ما هو عليه.

الفصل الأول

سيرة الغزالي
والبحث عن اليقين



سيرة الغزالي

ذكرت المصادر التاريخية، التي عُقدت فيها ترجمات[1] لحجة الإسلام الإمام محمد بن محمد بن محمد الغزالي – رحمه الله – أنه ولد في قرية قرب مدينة (طوس)، من أعمال طبرستان، عام (٤٥٠ هـ/ ١٠٥٨م)، (٢٦ / ١٨٥) في الفترة التي كانت فيها البلاد تحت حكم الدولة السلجوقية التي تمتعت باستقلالٍ نسبي عن الخلافة العباسية . وأنّ الغزالي قد تلقى تعليمه الأولي وطرفاً من التصوّف، يصحبه شقيقه أحمد، على يد أحد أصدقاء أبيه، وكان قد عهد بهما إليه قبل وفاته لتعليمهما، مودعاً إيّاه بعض النقود لهذه الغاية، (٢٦ / ١٨٥) لكن النقود ما لبثت أن نفدت، ولم يستطع الصديق أن ينفق عليهما، فسعى لأن يلتحقا بمدرسة– يبدو أنها كانت مجانية تتكفَّل بطلابها – حيث التحقا بها وتلقيا دروساً في الفقه على يد الإمام أحمد الراذكاني (٢٦ / ١٧٦)، ومزيداً من التصوف على يد الشيخ يوسف النسّاج (٢٦ / ٢٠٣)، بعد ذلك سافر الأخوان إلى جرجان؛ لتلقي المزيد من العلم على عدد من

---

(١) من بين هذه الترجمات ترجمة « الطبقات العلية في مناقب الشافعية » لمحمد بن الحسن الواسطي، (الفيلسوف الغزالي، ص١٧)، وترجمة عبدالغافر الفارسي (سيرة الغزالي، ص٤١)، المعاصرين للغزالي، ومراجع أخرى جمع بعضها عبد الكريم العثمان في كتابه « الغزالي وأقوال المتقدمين فيه » . انظر ثبت المراجع .

المدرسين والشيوخ، من بينهم أبو القاسم إسماعيل بن مسعدة الإسماعيلي(٤٧ / ١٣)، والفضل بن علي الفارمدي (١ / ٤٤).

لمْ يطل الغزالي المقام بجرجان، إذ عاد بعد فترة إلى طوس، وفي الطريق تعرّض لحادثة طريفة سلبت فيها حاجياته، ومن بينها كتبه وكراريسه، مما حدا بالغزالي أن يستعطف الشخص الذي سلبها ليعيدها إليه مبيّناً أهميتها بالنسبة له. ومع أن هذا سخر منه وأبدى استغرابه كيف أن تجريد الغزالي من هذه الكتب يجرّده من المعرفة، كما ادّعى الغزالي !.. إلا أنه ما لبث أن أشفق عليه فأعاد إليه كتبه وكراريسه. ولقد أثرت هذه الحادثة في الغزالي على ما يذكر، إذ درّب نفسه لاحقاً على حفظ ما يتعلّمه (١ / ٩٥).

تذكر المصادر أن الغزالي توجّه بعد ذلك إلى نيسابور (٢٦ / ١٧٦)، وقد كانت في هذه الفترة حاضرة العلم في جرجان، وفيها إحدى المدارس النظامية المشهورة، التي بناها وزير السلاجقة القوي نظام الملك، حيث لازم أستاذِها الكبير الجويني (إمام الحرمين)، فتتلمذ عليه حتى أجاد في علوم كثيرةٍ، منها،الفلسفة، والمنطق، والكلام، والفقه، صارفاً وقته بين حلقات الدرس والمناظرات، مجادلاً كبار العلماء، مصنفاً بعض الكتب (٢٦ / ١٧٦)، وبرع في ذلك لدرجة جعلت الجويني يشيد به ويخشى عارضته في ذات الوقت (٢٦ / ١٨٦).

بعد وفاة إمام الحرمين عام ٤٧٩هـ، لبّى الغزالي دعوة الوزير نظام الملك في معسكره ليناظر العلماء، فناظرهم وأثبت تفوّقه على أقرانه، فطار صيته بعدها، مما جعل الوزير يقرّبه إليه، قرابة من خمسة أعوام – نستنتج أنه قضى بعضها بين متابعة التدريس في نظامية نيسابور وصحبة الوزير – ثم يقلّده رئاسة التدريس في نظامية بغداد عام ٤٨٤هـ(٢٦ / ١٧٧ + ١٨٦)،

ولمّا يبلغ الغزالي الخامسة والثلاثين بعد، فاستقبل الغزالي بحفاوة وشرع في التدريس والتأليف حتى عام ٤٨٨هـ. وفي هذه الفترة ألفّ الغزالي كتابه (فضائح الباطنية)، دفاعاً عن المذهب السنّيّ، وفي الردّ على دعاوى الباطنية، مما يدلّ على اشتغاله وانغماسه في المسائل السياسية والاجتماعية، بالإضافة إلى العلمية، طيلة فترة وجوده في بغداد، وقد اعتمد الغزالي في هذا الردّ على البراهين والأدلّة لنقض مذهبهم، مستفيداً بطبيعة الحال ممّا سبق أن أتقنه من أساليب معرفية في أثناء مواجهة الفلاسفة، وأهل النظر، والذين احتفظ من معالجة أفكارهم بالمنطق ... ولا سيما (الجدل) كطريق يركن إليه في ردِّ دعاوي الخصوم.

في أوج هذه الفترة الحافلة بالإنجازات والنجاحات المتوالية، التي حققها الغزالي في مجالات التعلُّم والتعليم والتأليف والحياة العامة، طرأت مرحلة ثانية في حياة الغزالي، أعقبتها مسيرة مختلفة تماماً .. إذ انتابته أزمة نفسية حادّة، استمرت قرابة من شهرين، بعد تردّد في حالات أقلّ حدّة من الشكوك استمرت قرابة من ستة أشهر، (٩ / ١٠+٤٧) تخلّى إثرها الغزالي عن التدريس والإقامة في بغداد، تاركاً الجاه والحشمة، (٢٦ / ١٨٧) ميمِّماً وجهه شطر بلاد الشام، ومنيباً أخاه أحمد في رئاسة المدرسة النظامية، موهماً أنه يرغب في أداء فريضة الحجّ، حذراً من استشعار الخليفة والأصحاب كما يقول، (٩ / ٤٨) بينما كان يدبِّر في نفسه الابتعاد عن بغداد، وسلوك مسلكٍ آخر، أملته عليه تلك التجربة[٢]

(٢) يذكر عبد الغافر الفارسي، المعاصر للغزالي – في ترجمته له– تبدّل مسلك الغزالي، قبل هذه التجربة وبعدها، بقوله: «ولقد زرته مراراً، وكنت أحدّث نفسي ما عهدته عليه من الزعارة وإيحاش الناس والنظر عليهم بعين الازدراء والاستخفاف بهم.. وطلب الجاه والعلو.. وكنت أظن أنه متلفّع بجلباب التكلّف، متيمن بما صار إليه، فتحققت بعد التروي والتنقير أن الأمر على خلاف المظنون وأن الرجل أفاق» (١ / ٤٤).

التي مرَّ بها، بحيث يسلك سبيل العزلة والسياحة ليستغرق في الزهد والتصوف.

اتجه الغزالي إلى دمشق، (٩ / ١١+٤٩) يصحبه الفقيه نصر بن أدهم، (٢٦ / ٧٠) وأخذ يعتكف في منارة المسجد الأموي لفترة،توجَّه بعدها إلى القدس الشريف حيث أخذ يعتكف في قبَّة الصخرة،ويغلق بابها على نفسه، ثم توجَّه بعد ذلك إلى الخليل، سائراً على ذات المنوال.. إلى أن توجه إلى الحجاز، فحج،(٩ / ٤٩) وقفل عائداً إلى الشام،فبغداد،اشتياقاً لأهله وموطنه، ثم ليسوح من جديد[٣] .. إلى أن قفل عائداً إلى طوس، ليستقر فيها (٢٦ / ١٧٨)، بعد انقضاء عشر سنوات على تلك الحالة التي دفعته إلى سلوك سبيل السياحة والعزلة.

استمر الغزالي في حياة العزلة والتأليف في طوس، خارجاً من عزلته أحياناً للوعظ والتدريس في جوار منزله، إلى أن انتدبه السلطان فخر الدين ابن نظام الملك عام ٤٩٩هـ (٩ / ٦٤)، –وقد كان زميلاً له في الدراسة، إبان تلقّي العلم في نيسابور – للنهوض إلى نيسابور لتدارك الفتنة التي ألمت بالبلاد في ذلك الوقت، من جراء انتشار سطوة الباطنية التعليمية (الإسماعيلية)، التي غَلَتْ في تشيّعها غُلّواً كبيراً (٢٧ / ١١)، وجعلت الإمام بمثابة التجلّي الأعظم للعقل الكلّي (٢٧ / ٥٠٩)، وكان دعاتها

(٣) يروى أنه توجه في هذه الفترة إلى الإسكندرية ميمِّماً وجهه شطر المغرب، متطلّعاً إلى لقاء يوسف بن تاشفين، لكن نبأ وفاة ابن تاشفين بلغه، ولمّا يعبر البحر بعد... وهذه الرواية مشكوك في صحتها. ولاسيما أنّ مصر في هذه الفترة تحت نفوذ الباطنيين، ألدّ خصوم الغزالي، الذين كانوا على علاقة وطيدة بحكامها الفاطميين، فضلاً عن أن تاريخ وفاة ابن تاشفين هو عام ٥٠٠هـ على ما يذكر د. عبد الرحمن بدوي، وفي هذا العام لم يبرح الغزالي نيسابور، في حين تشير الرواية إلى أنه زار مصر قبل عام ٤٩٨هـ. (٤٨ / ٣٦).

يعملون على تصفية خصومهم، ومن بينهم نظام الملك نفسه الذي اغتاله أحدهم عام ٤٨٥هـ (٢٧ / ٤٩٣).

وجد الغزالي في انتداب السلطان فخر الدين ميلاً في نفسه كما يقول (٩ / ٦٤)، ولا سيما أنّه قد توسّم في هذا التحرك من جانبه خيراً قدّره الله سبحانه وتعالى بإحياء دينه على رأس كل مئة[٤]، طامحاً أن يكون هو العامل على هذا الإحياء، بتحريك الله للسلطان وله في الوقت ذاته (٩ / ٦٣)، فرجع الغزالي إلى الحياة العامة حيث أمضى فترة بين التدريس والتأليف والسجال الفكري ضدّ العقيدة الباطنية التعليمية (٢٦ / ١٨٨)، إلى أن قُتل السلطان فخر الملك عام ٥٠٣هـ بيد أحد دعاة الإسماعيلية، فعاد الغزالي إلى طوس ليستغرق في عزلته من جديد، "ملازماً بيته، مشتغلاً بالتفكير، ملازماً للوقت، مقصوداً تقياً، وذخراً للقلوب لكل من يقصده ويدخل إليه"، (١ / ٤٣) فضلاً عن توزيع أوقاته بين، "ختم القرآن، ومجالسة أهل القلوب، والقعود للتدريس" (١ / ٤٥). إلى أن وافاه الأجل المحتوم عام ٥٠٥هـ (١ / ١٨٨) عن خمسة وخمسين عاماً، حافلة بالإنجازات العلمية والمعرفية التي ما لبث أن ملأ دويّها الآفاق.

لقد كان تأثير الغزالي واسعاً في معاصريه ولاحقيه، وتناولت فكره، من آن لآخر، الدراسات بالتحليل والنقد، ما بين مؤيد ومعارض، حتى عصرنا هذا، وذلك بسبب من تعدد مناقبه، وغزارة إنتاجه، وإشكالية طروحاته، وسيطرة خطابه لمدة طويلة في الحياة الثقافية العربية والإسلامية.

ولعلّ في التركيز على تلك الحالة التي مرّ بها الغزالي، والتي دفعته إلى سلوك سبيل العزلة والسياحة، ما يفيد الكثير في إلقاء الضوء على مناحي

---

(٤) الحديث المشهور.

فكره المختلفة، ولاسيما، التي سببت وتسبب كل تلك الضجّة حول الغزالي وفكره .. ولا عجب، حيث إن هذه الحالة (الأزمة الشكّية) قد أنتجت ورسّخت طريقاً جديداً في المعرفة، يجمع بين الظاهر والباطن، والبرهان والذوق، والعلم والعمل، وهي الطرق التي كانت تتصارع طوال الوقت، وما زالت.. وإلى جوار ذلك كله، تربطها بالنقل، وطرق الإقناع، فكيف تيسّر للغزالي أن يحقق هذا ؟ .. وهل هو ممكن أم أن الأمر على خلاف ذلك؟.

في سبيل الإجابة على هذا، والوقوف على جلية الأمر، فإن علينا أن نتعرف على كيفية بحث الغزالي عن اليقين، وطبيعة هذا اليقين، وأن نبحث في المسوِّغات التي قدّمها الغزالي للانتقال من مجالٍ إلى مجال، والوقوف على طبيعة الخطوات المنهجية التي اتّبعها، والعمل على بلورتها، وإعمالها في أثناء ذلك في مناحي فكره . فإن ذلك، بدايةً، يعرّفنا فكر الغزالي (كما هو عليه) وأي إشكالات تحكمه، ويمهّد لنا بالتالي التحقق من مشروعية الطروحات التي تبنّاها، ومشروعية ما تحيل إليه.

الطريق إلى اليقين

مرّت عملية البحث عن اليقين عند الغزالي بمرحلتين متدرّجتين، شبه متعارضتين، أولاهما سلبية، بدأت بالشكّ، وقد علّق فيها الغزالي على التوالي ما لم يصمد للنظر من دعاوى معرفية، من حيث الأساس الذي تقوم عليه، سواء أكان هذا الأساس، نقلياً، أم حسياً، أم عقلياً، لتنتهي هذه المرحلة بالأزمة النفسية الحادّة التي تعرّض لها الغزالي، وتعطّل معها كل كسب له، والأخرى إيجابية، تلقّى فيها الغزالي يقينه الأول عن طريق

(النور) الذي قذفه الله في قلبه، ثم لم يلبث أن أعقبته حقائق أخرى .. سواء مما سبق للغزالي أن علقه في المرحلة السلبية أم مما جاء جديداً تماماً، ولم يتيسّر حصوله إلا عن طريق السلوك كما يقول .

يلخّص الغزالي التدرج في المرحلة الأولى بقوله: " الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال " (١٦ / ١٣٧).

إذن فلا بد لطالب المعرفة من أن يبدأ رحلته بالشكوك. ومع أن هذه الشكوك قد راودت الغزالي في وقتٍ مبكّر من حياته، حين انحلّت عنه رابطة التقليد (٩ / ٥)، وتعثر في أثناء ذلك في بعض الضلالات (٢٨ / ٦١)، وأنه وقف في أثناء هذه الشكوك على معظم علوم عصره، بحيث فاق أقرانه، منتهياً إلى امتلاك حصيلة وافرة من المعلومات والأدوات المعرفية، تمثلت بمؤلفات عديدة[٥]،ووصل إلى المكانة المرموقة في سن مبكرة من حياته .. إلا أن المرحلة الشكية الفعلية التي عاشها الغزالي بمصداقية بالغة، تنحصر في الفترة الوجيزة التي سبقت اعتزاله الحياة العامة، وسلوكه الطريق الجديد،ومدّتها ثمانية أشهر تقريباً (٩ / ١٠+٤٧)، وبلغت هذه الفترة أوجها بتصاعد حدّة الشك، حين علق[٦] الغزالي معلوماته كلّها، باستثناء حقائق العقل والحس .. وعندما عالج الغزالي حقائق الحس،عمل على تعليقها أيضاً لأن حاكم العقل يكذبها؛ لاعتبارات عديدة يسوقها الغزالي، من بينها، قصور إدراك

---

(٥) من بين مؤلفات الغزالي في هذه الفترة على ما يعتقد (المنخول) و (مقاصد الفلاسفة) و (معيار العلم) و (تهافت الفلاسفة) و (الرد على الباطنية).

(٦) نستعير هنا لفظ (التعليق) من الظاهريات الحديثة (هو سرل).

الحواس، وإمكانية وقوعها في الخطأ (٩ / ٩)، فلم يبقَ والحالُ هذه إلا العقليات، التي هي من (الأوليات)، ولاسيّما أنها هي الضابطة لحقائق الحس .. لكن الأوائل لم تسلم أيضاً حين وضعها موضع النظر، فإذا كان حاكما الحسّ والعقل، يكذّبان حاكم الظنون، وكان حاكم العقل، يكذب حاكم الحس والظنون، فما يمنع من أن يكذب حاكم العقل حاكمُ آخر.. يكون أعلى منه رتبة " فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر " (٩ / ٩)، ولا سيما أن النفس تتخيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً، كما في حالة النوم، ولا تشك في تلك الحالة بها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لا أصل لها ولا طائل (٩ / ٩)!.

إن هذا يدعو، في نظر الغزالي، إلى التفكر في حالة تكون نسبتها إلى اليقظة كنسبة اليقظة إلى المنام .. ولعل تلك الحالة هي التي يدعّيها الصوفية، حين يزعمون أنهم يشاهدون أحوالاً لا توافق هذه المعقولات .. أو لعلّها حالة الموت بما يتفق وقوله صلى الله عليه وسلم " الناس نيامٌ فإذا ماتوا انتبهوا" (٣ / ١٠).

إذن فنحن هنا بإزاء عوامل عدة، يصوغ الغزالي تساؤلاته بتأثيرٍ منها، علاوة على عامل الشك والتعطش ليقينٍ أكيد، وهي : حالة الحلم، والحالة التي يدّعيها الصوفية، والحالة التي تؤكدها الشريعة عند الموت. بيد أن توجيهاً يستمدّه الغزالي من الشريعة أيضاً فعل فعله في توجّهاته، ومضمونه، ما جاء في القرآن الكريم ﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ﴾ [الأنعام ٦ / ١٢٥] [٧]، وقد سئل رسول الله صلى الله عليه

(٧) أورد الغزالي الحديث الشريف بنص آخر «إن النور إذا دخل القلب انفسح وانشرح، فقيل، يارسول الله هل لذلك علامة يعرف بها ؟ فقال : نعم ، التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل نزوله» (٤٩ / ١٣).

وسلم عن معنى شرح الصدر، فقال: "هو نور يُقذف في قلب المؤمن، فقيل: ما علامته؟ فقال التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود" (٩/١١) (١٥/٤/٣٠٧).

إن هذه العوامل وغيرها من العوامل التي سنتطرق إليها فيما بعد... قد حفزت الغزالي باتجاه تعليق الأوائل أخيراً، والتطلّع إلى يقينٍ تكون درجته أمكن. بيد أن هذه العوامل لم يقف تأثيرها عند هذا الحدّ، وإنما وجد لها الغزالي دوراً تلعبه في الجانب الإيجابي من يقينه، إذ تكشفت له أولى الحقائق عن طريق النور، وأعقب ذلك تخلّيه عن الجاه والحياة العامة ليسلك سبيل الزهد والسياحة، مما يجعل من مضمون الحديث السابق موجّهاً لمسلك الغزالي، على الأقل في استعمال تسمية النور(٨)، وفي الانصراف إلى العزلة والخلوة، حيث إنه حين يفسّر هذا الحديث يذهب إلى أن معناه ترك الحياة العامة والانصراف إلى العزلة والخلوة (٩/١١) (١٥/٤/٢٢٠).

بعد تعليق الأوائل أخيراً أسقط في يد الغزالي، فلم يعد ممكناً أن يستمرّ في النظر من غير مضمون عرفي، بعد أن علّق ما علّق، فما من دليل يمكن نصبه من غير الأوائل، وهذه إن لم تكن مسلّمة، فلا طائل من المتابعة (٩/١٠)، وبهذا فقد تعطل طريق النظر عند الغزالي..

الأزمة الشكّية:

دخل الغزالي جراء هذا في حالة التأزم النفسي الشديد، التي اضطرب فيها حكم مقاله، بعد أن اضطرب حكم حاله، وبدت عوارض ذلك بمرض

(٨) ولذا جاءت إشارته إلى أن الله تعالى «حيث ذكر النور والظلمة أراد به العلم والجهل كقوله تعالى ﴿يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾ [البقرة ٢/٢٥٧] (الاحياء، جزء١، ص٨٣) مستشهداً بما أورده على لسان ابن مسعود رضي الله عنه وهو قوله: «ليس العلم بكثرة الرواية إنما العلم نور يقذف في القلب» (١٥/١/٤٩).

بدنه واحتباس لسانه كما يقول (٩ / ١٠+٤٧)، وحين عجز الأطباء عن تشخيص حاله، وراحوا يظنّون الظنون، لم يملك الغزالي إلا أن يلجأ إلى الله تعالى التجاء المضطرّ.. طالباً العون والمساعدة (٩ / ١٤٨٤١).

في هذه اللحظة، المشحونة بالخوف والرجاء والتوجه المخلص إلى الله، عزّ وجلَ، جاء الغزاليَ الفرجُ، وهو يعبر عن هذا بقوله:

" فأعضلَ هذا الداءُ ودام قريباً من شهرين، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفسُ إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضرورياتُ العقلية مقبولة، موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليلٍ وترتيب كلامٍ، بل بنورٍ قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف" (٩ / ١١).

وفي الواقع فإن الغزالي، في رحلته هذه، كان في مجال اختبار طرق ووسائل المعرفة المعروفة، فلما لم يثبت لديه أي طريق، اعتراه خوف شديد جداً[٩] أسلمته إليه تلك النتيجة، فإذا لم يكن من اعتقاد يركن إليه، فلا يبقى سوى السفسطة.

إن هذا الحال قد دفع بالغزالي - في تقديري - إلى وضع طريق العمل، أو آخر دعوى، موضع الاختبار، فلم يبق من طريق يدّعي غيره.

وكما نبّهنا، فقد نظر الغزالي في طريق العمل قبل الشروع فيه، وقدم أدلته على إمكانية صحّته، (٩ / ٥٣) كما أنه قد عرفه منذ نشأته، وربما

(٩) يؤكد عبدالغافر الفارسي حالة الخوف هذه بما رواه له الغزالي مشافهة بقوله، «حكى أنه فتح عليه باب من الخوف بحيث شغله عن كل شيء وحمله على الإعراض عما سواه حتى سهل ذلك» (١ / ٤٥).

عمل على ممارسة بعض الرياضات والمجاهدات الشكلية فيه، إبان تتلمذه على بعض المتصوفة[١٠]، لكنه هذه المرّة -وعلى ما يبدو- استغرق فيه بكلّيته طرح كلّ ما خلاه.

في سبيل أن يقرّب الغزالي هذه الطريق إلى الأذهان، فإنه قدّم، فيما بعد، حجّة لها جدّيتها في تسويغ إمكان وجود رتبة أعلى من رتبة النظر العقلي، على الإنسان أن يجتاز إليها بالسلوك العملي، للظفر بها، والتمتّع بالمعارف التي تهيّئها. يقول الغزالي: " كما أنه يعسر على مَنْ في المهد فهمُ حقيقة التمييز قبل حصول التمييز، ويعسر على المميز فهم حقيقة العقل ... كذلك يعسر فهم طور الولاية والنبوّة في طور العقل، فإن الولاية طورُ كمالٍ وراءَ نشأة العقل، كما أن العقل طور كمال وراء نشأة التمييز، والتمييز طور كمال وراء نشأة الحواس " (٢٩ / ٩٥). إذن فثمة طور كمال يقود إليه هذا التسلسل المتراتب، يتجاوز طور العقل والنظر، والمسألة هي التحقق من صحّته، ومن صحّة الطريق المؤدّي إليه، وكشف طبيعة الممارسات العملية التي تقود إليه، تمهيداً لكشف معارفه، علاوة على أن بعض طالبي الحقيقة يدّعون صحته مُمارسةً[١١].

---

(١٠) يذكر الزبيدي في ترجمته للغزالي عن رواية "الأردبيلي" أن الغزالي كان يقول «كنت في بداية أمري منكراً لأحوال الصالحين ومقامات العارفين حتى حظيت بشيخي يوسف النساج» بطوس، فلم يزل يصقلني بالمجاهدة حتى حظيت بالواردات» (١ / ١٥٤) «والواردات تكون تارة خواطر، وتارة تكون وارد سرور ووارد حزن، ووارد قبض، ووارد بسط» (١٥ / ٥ / ٢٢٣).

(١١) يقول الغزالي في هذا الصدد: «بعد تصفية القلب عن كُدورة الالتفات إلى الخلق، يفيض عليه نور اليقين، وينكشف له مبادئ الحق. وإنكار ذلك دون التجربة وسلوك الطريق، يجري مجرى إنكار من أنكر انكشاف الصورة في الحديدة إذا شُكلت ونُقيت وصُقلت وصُوِّرت بصورة المرآة» (١٥ / ٤ / ٣٥٧).

إن ما سلف يجعل من النظر العقلي، أو طور العقل المعتاد، أساساً عند الغزالي للدخول في الطريق الذوقي، كما هو حال طور التمييز باعتباره أساساً للدخول في طور العقل، وبهذا فقد هيأ الغزالي نفسه للدخول في طريق الذوق، وسلوك التجربة الجديدة، بعد أن استكمل طور العقل، لكن هذا الطور لم يكن نهاية المطاف عنده، فلم يكتف الغزالي به، مما دعاه إلى تعليقه مؤمّلاً أن يترقّى إلى ما هو أكثر نجاعة.

لقد كان الغزالي على استعداد لأن يضحّي بطور العقل، والأطوار التي سبقته، بل لقد شرع بالتضحية بها، لولا أن الطور الجديد قد أكّد له، أول ما أكّد، بعضَ الأطوار السابقة، مما يدعونا لأن نتردّد في الحسم بأنه اطّرحها بالكلية في فترة النظر.

قصور العقلانية:

على ما أُقدّر، فإن الغزالي قد دخل في الطريق العملي بعد هذا، لا لأنه نبذ النظر والطريق البرهاني تماماً، ولكن لأنه وجد أن هذا الطريق مغلق في مبتداه، وفي منتهاه.. أو كما يرى" أن العقل[١٢] قاصر وأن مجاله ضيق

(١٢) العقل المقصود هنا هو العقل المعتاد لا العقل بمعناه الأرقى. حيث إن الغزالي يصرف لفظ العقل إلى معان عدّة تتباعد في الأغراض و تتدرج في الرقي وتشكل معاً (اللطيفة العاقلة المدبّرة). ويؤكد الغزالي دور العقل المعتاد أو الأدنى بأنه محصور بقوله «إنما فائدة العقل وتصرفه أن عرفنا ذلك ويشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن إدراك ما يدرك بعين النبوة، وأخذ بأيدينا وسلّمنا إليها تسليم العميان إلى القائدين... وإلى هاهنا مجرى العقل ومخطاه، وهو معزول عما بعد ذلك، إلا عن تفهّم ما يلقيه إليه الطبيب». ومعنى هذا كل ما يأتي به العقل، بعد ذلك، عند الغزالي مستمدّ من الشريعة، ودور العقل هو تفهم ما جاء فيها، مما يزيد عن عالم الظاهر، وبهذا يتبيّن أن ميتافيزيقا الغزالي مستمدة فحسب مما جاء في الشريعة. وإذا ما كان الغزالي، مع هذا، يصول ويجول في شتّى الميادين، فقد كان يطوف في ذلك بالالتزام بالشريعة، وبتكييف القضايا التي يصادفها على أسس شرعية. (سنعالج هذا الموضوع في مكانٍ لاحق).

منحصر" (٢٢ / ٤)، والطريق (البرهاني) يدعو حقاً لاستكماله، سواء في بدايته أو في نهايته، فهو طريق نسقي شبه مقفل، إذ يبدأ من التسليم بالأوائل (الحسية والعقلية) ضرورة، ومن ثم البناء عليها، لينتهي - إن كان علينا أن ندقق فيه - عند حدود الظواهر أو الكيفيات وما تحيل إليه من استدلالات، دون الدخول في عالم الغيب(١٣) .. والغزالي ليس وحده من طمح إلى تجاوز هذا النسق، المقفل في جانبيه، فغالبية المفكرين، مع إقرارهم به، على تفاوتهم في فهمه وتقويمه، قد عملوا على تجاوزه .

فبعض طالبي المعرفة، كالفلاسفة، والمتكلمين، والظاهريين، ومن يقرّون بالطريق البرهاني على الجملة، تجاوزوه في مبتداه، حين ردوا الأوائل إلى طبيعة الخلقة، أو إلى الضمان الإلهي، أو حين ردوه إلى الإلهام الجمعي، الذي يتعرّض الناس له في بداية التمييز، أو إلى مفهوم الضرورة .

أما النقليون، والمقلّدون، وهم أقلّ تقديراً للطريق البرهاني، وأقلّ معرفة به، فقد سلّموا وأذعنوا للمقدّمات الشرعية، ومضوا يتعقّلونها بأساليبهم الظنّية، المختلطه أحياناً بالأساليب البرهانية، مما يجعلهم في زمرة المتجاوزين للنسق البرهاني من حيث نقطة البدء أيضاً، ولكن بتقصير .. وكذلك هو حال المتصوّفة، قبل الغزالي، الذين أهملوه تقريباً لحساب الطريق الذوقي، والدخول في طريق السلوك مباشرة، وكذلك هو حال الباطنية التعليمية، وغيرهم، من أصحاب الدعاوى الذين ذهبوا في اتجاهات شتى تتنكّر للطريق البرهاني على الجملة .

---

(١٣) نلمس مثل هذه النظرة في فكر (ابن حزم الأندلسي) وفي فكر (كانت) . حيث يريان أن مجال العقل محدود بمعالجة الظواهر أو الكيفيات دون معرفة الشيء بالذات أو التجاوز إلى عالم الغيب .

كما أن هؤلاء وأولئك، جميعاً، قد تجاوزوه في منتهاه، إمّا عن طريق الأخذ بفرضيات عدّة في تشييد أبنيتهم الميتافيزيقية، أو الكلامية، على أساس من القول بالجواهر، والعقول المفارقة،مثلما فعل الفلاسفة ؛وإما عن طريق التسلّيم لأخبار أوردتها الشريعة، مما يتجاوز البرهان (الظاهر)، ويتعلّق بعوالم ملكوتية، وأخبار عن الجنّ والشياطين، إلى غير ذلك من مسائل، حاولوا مجتهدين تعقّلها وتسويغها، مثلما فعل المتكلّمون والفقهاء، وإما عن طريق دعاوى الكشف والولاية كما ذهب المتصوفة..الخ.

إن جميع هذه المحاولات تتجاوز (النسق البرهاني الظاهري) وتصبّ في صالح بناء عالم للغيب، عملت كل جهة على تفصيله على الشكل الذي قدمت أطروحاتها فيه.

لقد رأى الغزالي – وربما بتأثير من النظرة الظاهرية، المقتصدة في طروحاتها[١٤] – أن هذه الطرق جميعاً تتذبذب ما بين إفراط وتفريط، داعياً (المنصف) إلى أن ينظر " كيف افترقت الفرق وتحزّبت إلى مفرط ومفرّط " (٢٢/ ٤٨). ويؤكد الغزالي – فيما بعد – توجهه هذا بقوله:

"بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر، والخائضون فيه تحزبوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرط بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع في الجمع والتلفيق، والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلاً والمنقول تابعاً فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه،

(١٤) يقول ابن حزم عن هذه الطرق: «وهما طرفان: أحدهما أفرط فخرج عن حكم العقل، والثاني قصّر فخرج عن حكم العقل، ومن ادّعى في العقل ما ليس فيه كمن أخرج منه ما فيه، ولا فرق» (١٢/ ١/ ٣٠).

وإلى من جعل المنقول أصلاً والمعقول تابعاً فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل كل واحد أصلاً ويسعى في التأليف والتوفيق بينهما، فهم إذن خمس فرق" (٣٠ / ١٢٣).

والذي وصل إليه الغزالي والتزم به، بعد استعراض الفرق الأربع الأولى أي: « من جردوا النظر الى المنقول ولم يكترثوا بالمعقول.. ومن تباعدوا عنهم إلى الطرف الأقصى وجرّدو النظر إلى المعقول ولم يكترثوا بالمنقول... ومن جعلوا المنقول أصلاً وتطرفوا من المعقول ولم يغوصوا فيه... ومن جعلوا المنقول أصلاً وتطرفوا من المعقول دون تقنينه..." – هو معتقد الفرقة الخامسة:

" المتوسطة،الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كلّ واحدٍ منهما أصلاً مهماً، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقاً، ومن كذب العقل فقدكذب الشرع، إذ بالعقل عُرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبيَّ والمتنبَي، والصادق والكاذب، وكيف يُكذّبُ العقلُ بالشرع، وما ثبت الشرع إلا بالعقل ؟" (٣٠ / ١٢٦).

ومع أن الغزالي قد تعامل، فيما بعد، مع بعض مما قدمه هؤلاء وأولئك من آراء على سبيل المسامحة، وبما يتفق مع ما يذهب إليه، كاستعمال تسمياتهم في بعض المواقف مثل تسمية (العقل الفعال) و (الروح الأمين)، بل والتعامل مع بعض ما جاء في منظومات الفيضيين ... فإنه فعل ذلك لغايات خطابية، وتوفيقية، ووعظية .. وعلى سبيل مراعاة سياسة العلم، إلاّ أنه في قرارة نفسه كان يطمح الى تقديم بديل أكثر مدعاة للتوفيق في صيانة الطريق (البرهاني) وتخليصه مما ليس منه، وأكثر توفيقاً في تجاوزه

بما يفيض عنه، ألا وهو طريق العمل[١٥] التزاماً بالشريعة، فعن هذا الطريق سيورد الغزالي حقائق مضافة سنقف على طبيعتها فيما بعد.

استكمال العقلانية:

وبهذا عمل الغزالي على استكمال الطريق البرهاني لا نبذه، يثبت ذلك أن أولى الحقائق الذوقية التي ثبتت لديه، وتأكّدت بنورٍ قذفه الله في قلبه، لم تكن سوى (الأوائل العقلية).

وهكذا، فإن ما اقتلعه الغزالي عنوة في طريقه السلبي، عاد في نهاية المطاف ليثبت عنوة في الطريق الإيجابي، ولكن بمصاحبة نورٍ قذفه الله في قلبه، مما ترتّب عليه تدشين طورٍ جديد من أطوار العقل وراء الطور المعهود، يستكمله[١٦] ولا يعارضه كما يرى الغزالي، وتتّضح به الحقائق على سبيل الحدس و الإلهام، شريطة الممارسة العملية المتقنة.

وفي الواقع، فإن بعض الطرق المعرفية تقرّ بحصول الأوائل في النفس عن طريق الإلهام العام في بداية التمييز، ولا سيما طريق أهل الظاهر. وإن أنكرت طريق الإلهام الفردي القائم على الطريق الذوقي. وبهذا، فما الجديد في دعوى الغزالي؟ .. حين لا تكون النتيجة إلا تثبيت هذه الأوائل!.

(١٥) نلمس عند الفيلسوف (كانت) مثل هذه النظرة التي ترى إمكانية تجاوز النظر بالعمل من أجل أن يبلغ العلم كماله.

(١٦) تنبّه أحد الباحثين إلى الطبيعة الاستكمالية لدور التصوف عند الغزالي حين قال: «إن المعرفة الصوفية أغنى وأوسع من المعرفة العقلية.. لأنها نوع مشاهدة، ولمس داخلي. ولكنها، مع ذلك، لا تناقضها، ولا تعاكسها، بل تحتلّ منزلة أرفع من منزلتها، ودرجة أعلى من درجتها» (٥١/ ١٧٦). ويقول باحث آخر: «الغزالي رجل عقلاني حتى في صوفيته، خلافاً لما يعتقده الكثيرون. وصوفيته صوفية عقلٍ واتزان، لا صوفية شطحٍ (٥٢/ ٢٢٤).

الجديد يتمثل بذلك النور الذي ثبّت هذه الأوائل على بردٍ ويقين أولاً، ويتمثّل في ترسيخ طور جديد .. طور إلهام فرديّ يدرك به العقل وبالذوق أموراً زائدة على الحقائق البرهانية، أو يوصل إلى حقائق كشفية لها عالمها وخصوصيتها. ثانياً، كما سنلمس حين نتابع طريق الذوق عند الغزالي، لكن الأمر الذي يبقى مهماً – مع ذلك الجديد – هو ثبوت مرجعية الأوائل أيضاً. فهذه الأوائل أصبحت، كما هي أساس في الطريق البرهاني، أساساً في الطريق الذوقي أيضاً. مما دعا الغزالي لأن يوليها أهمية خاصة، وأن يراعي متطلّباتها في كل مناسبة، نحو قوله: " نعوذ بالله من تضييع أوائل الأمور " (١٥/٣/٣١)، وقوله: " من لا يفرّق بين ما أحاله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أخسّ من أن يُخاطَب فليُترك وجهلَه " (٢٩/١٢٥)، أو قوله: "مهما انتهى كلام الخصم إلى مجاحدة الضرورة فلا وجه إلا الكّف عنه والاقتصار على تعزيته فيما أُصيب به من عقله " (١٣/٨٨)، أو قوله: "نعوذ بالله من الانخلاع عن غريزة العقل بالكلّية " (٢٢/١١٢)، أو قوله: "من صدق بهذا المحال فقد انخلع عن غريزة العقل، ولم يتميز عنده ما يعلم مما لا يعلم، فيصدق بأنه يجوز أن يكاشف ولي بأن الشريعة باطلة، وأنها إن كانت حقاً فقد يقلبها الله باطلاً، وأنه جعل جميع أقوال الأنبياء كذباً " (٢٩/١٢٥).

بهذا كان الغزالي معنياً بمرجعية الأوائل لضبط الطريق (الصوفي) أيضاً، أو ما يمكن أن نسميه العقلانية الأرقى، وليس (البرهاني) المعتاد فحسب، ومعنياً بطبيعة الحال بضبط فهم الشريعة بها كما سنتعرف لاحقاً. فلم يجد أوجب من هذه الأوائل لتقوم بالمهمة في كل مجال، فركن إليها.

والمهمّ أيضاً، أن إيمان الغزالي من خلال هذه التجربة، قد انتقل من إيمان الخاصة، أو الإيمان الناتج عن طور العقل المعتاد، إلى إيمان خاصة الخاصة، أو طور ما وراء العقل (طور الولاية) ناهيك أنه تجاوز طور التقليد أو إيمان العامة، ولمّا كان هذا الطور الجديد قد تحقق بنور قذفه الله في قلبه، فإن هذا يدعونا إلى تحليل معنى (النور)، أو طبيعة الزيادة الحاصلة في دعوى الغزالي، وتبيان ماهيتها، ولا سيما في تلك اللحظة الحرجة (الأزمة الشكية) التي مرّ بها الغزالي، وثبتت لديه الأوائل، ونقلت إيمانه بها من إيمان العوامّ والخاصّة، المعلقين، إلى إيمان خاصة الخاصة المتطلع إليه .

وقبل أن نتابع تحليل معنى النور يهمنا هنا أن نلفت النظر، إلى أن أزمة الغزالي من المحتمل أن يكون قد أسهم في نشوئها تنازع للأخذ بالمنطق والعلوم من جهة، وبالشريعة من جهة أخرى .. أو للأخذ بالعقل وبالنقل معاً .. لا أن يضحّى بأحدهما لحساب الآخر . فليس من شك في أن هذا التنازع بين الموقفين، إن عولج بمصداقية بالغة، يسبب صراعاً نفسياً متفاوتاً لا بدّ له في النهاية أن يثمر – في حالة الاعتقاد بالحقائق– موقفاً ما .. وهذا الموقف إما أن يجيء تكاملياً أي يجمعهما معاً .. وإما أن يضحي بأحدهما لحساب الآخر .. وثمة مواقف خلصت إلى هذا حين تبنى بعض المفكرين موقفاً دون الآخر، وتاريخ الفكر حافل بضروب من هذه المواقف .

وعلى مايبدو، فإن الموقف قد أثمر – بعد فترة من التردد والاضطراب – عند الغزالي الخيار التكاملي . أي الأخذ بالعقل والنقل معاً، وبتوليفة جديدة تتطلّع إلى عقلانية أرقى كما سنتعرّف. وليس يعني هذا أنه لا يوجد عوامل أخرى لعبت دورها في هذه المسألة كالعوامل النفسية والسياسية، لكننا نرى أن العامل السالف من أشدها تأثيراً وبروزاً .

مفهوم النور عند الغزالي

،بادئ ذي بدء يستعمل الغزالي مفهوم النور بمعان عدّة، فهو والحالة هذه من الأسماء المشتركة التي تفيد أكثر من دلالة، وأول هذه الدلالات وأحقها باسم النور هو الله سبحانه وتعالى، يقول الغزالي: " أقول ولا أبالي إن اسم النور على غير النور الأول مجاز محض " (٣١/٥٦).

إذن ومن حيث المبدأ، فإن استعمال النور على غير الله تعالى مجاز محض، مما يدعونا للتفكر في معنى (النور) والدلالات التي يطلق عليها مجازاً عند الغزالي، وتحديداً، الدلالة المقصودة بالنور الذي قذفه الله في قلبه في تلك اللحظة التي عادت فيها الأوائل ثابتة. يقول الغزالي:

"الأنوار السماوية التي منها تقتبس الأنوار الأرضية، إن كان لها أن تترتّب بحيث يقتبس بعضها من بعض، فالأقرب من المنبع الأول أولى باسم النور لأنه أعلى رتبة " (٣١/٥٥).

يستفاد من هذا، أن ثمة أنواراً سماوية، وأخرى أرضية – على سبيل المجاز – تستمد نورها من النور الأول، وأنها ممكنة التراتب تفاضلياً إلى أن تصل إلى أنوار أرضية، من بينها نور العين، والنور المعروف (الضوء)، ونور العقل، " فالعين أولى باسم النور من النور المعروف"، ثم إن العقل، والأنبياء، والرسالات، أولى باسم النور من العين (٣١/٥٠). ناهيك عن الملائكة فهم أيضاً كائنات نورانية.

هذا العقل، أو النور المبصر، حين يدرك بالفعل،أي حين يتعامل مع المحسوسات والمعقولات يصير مبصراً بالفعل. لكن إدراكه أو إبصاره هذا يتمّ – كما يرى الغزالي– عبر طريقين ؛ طريق الإبصار إلى الخارج، حين

تكون موضوعاته من عالم الظاهر، وطريق البصيرة إلى الداخل، حين تكون موضوعاته من عالم الباطن. يقول الغزالي :

" العين عينان : ظاهرة وباطنة، الظاهرة من عالم الحس والشهادة، والباطنة من عالمٍ آخر، وهو عالم الملكوت، ولكلّ عين من العينين شمس ونور عنده تصير كاملة الإبصار، إحداهما ظاهرة والأخرى باطنة، والظاهرة من عالم الشهادة وهي الشمس المحسوسة، والباطنة من عالم الملكوت وهو القرآن وكتب الله المنزلة" (٣١ / ٥١).

والموضوعات أو المرئيات عبر هذين الطريقين مختلفة بشكلٍ ما، يقول الغزالي : " نور البصيرة يلاحظ المعاني لا الصور، والصور في هذا العالم غالبة على المعاني، والمعاني باطنة فيها، وفي الآخرة تتبع الصور المعاني وتغلب المعاني" (١٥ / ١ / ٤٩).

يفيدنا هذا النصّ، أن هناك حالتين ملاحظتين؛ أولاهما :صور العالم الظاهر، وهذه تدركها العين الظاهرة في عالم الشهادة ؛ ثم المعاني الباطنة في هذه الصور، وهذه تدركها العين الباطنة بالتفكير والاستدلال ثم الحدس،وبهذا فصور الظاهر محدودة،وتكون معانيها الباطنة استكمالاً لها،يضاف لها معان أخرى قد ترد عن طريق الحدس ذوقاً، فتلحق بالمعاني جميعاً صورها،مما يجعل من هذه الصور المعنوية الجديدة التي ستطرأ، مشتملة على عالمي الصور الظاهرة من عالم الشهادة، والمعاني الباطنة فيها وصورهما والمعاني المختصة بعالم الغيب التي ستستحيل إلى صور أيضاً،جميعاً في الآخرة[١٧] .

---

(١٧) من هنا يقول الغزالي :

«المعرفة الحاصلة في الدنيا بعينها هي التي تستكمل فتبلغ كمال الكشف والوضوح وتنقلب مشاهدة، ولا يكون بين المشاهدة في الآخرة والمعلوم في الدنيا اختلاف إلاّ من حيث زيادة الكشف والوضوح، كما ضربناه من المثال في استكمال الخيال بالرؤية» (١٥ / ٤ / ٣١٣).

وعلى ما يرى الغزالي فإن ما يعين على هذا الإدراك في حالة الظاهر، نور الشمس المضيئة، في حين يتم هذا الإدراك في حالة الباطن بمعونة نور آخر، سنرى أنه يساوي (العقل الفعال)، أو (الملك)، أو (اللوح)، أو (الميزان)،[٣] الذي عند تجليه تصبح البصيرة نافذة الإدراك. يقول الغزالي " : إشراق نور الملك على النفوس البشرية يضاهي إشراق نور السراج على الأجسام المتلونة أو إشراق نور الشمس عليها " (٢٠ / ٢١٤)، وبهذا فهنالك نوع من المحاكاة بين الإدراك الظاهر والإدراك الباطن . فلكلّ من العينين شمس ونور، وإنما يزيد الباطن على الظاهر بمزيد كشف وإيضاح وسعة مدارك فحسب .

هذه الزيادة في الكشف والايضاح، وسعة المدارك التي تحصل للبصيرة الباطنة، تبدأ – كما يرى الغزالي – في الإنسان، في الأصل، غريزياً، ثم تتنامى أكثر فأكثر، مع تقلب الإنسان في سنيّ حياته، باتساع فضاء نفسه أكثر فأكثر لاستقبال المعلومات، والغريزة هي الأصل . يقول الغزالي :" الأول هو الأصل، أعني الغريزة. . فالتفاوت فيه لا سبيل إلى جحده، فإنه مثل نور يشرق على النفس، ويطلع صبحه ومبادئ إشراقه عند سنّ التمييز، (أي حين تتوالى الأوائل على نفسه) ثم لا يزال ينمو ويزداد على التدريج "(١٥ / ١ / ٨٨).

هكذا تحصل الأوائل عند التمييز، حين يشرق نور باطن في النفس (العقل الفعال= اللوح المحفوظ) فتنتقش النفس بها مما يسمح للنفس أن تميزّ، وأن تزداد علماً بعد ذلك باستمرار إشراق النور، مما يوسّع من دائرة العلم بالتدريج . لكن هذا العلم يبقى في مجال الباطن المطابق للظاهر فقط، لغفلة الإنسان عن التنبّه للبصيرة الباطنة مع أنها عاملة . وانشغاله

باستعمال الباصرة الظاهرة، وقد تتراكم الحجب على البصيرة جراء هذه الانشغال، وجراء الانقياد لرغبات النفس، والانغماس في الشهوات، مما يحجبها عن الاتصال بعالم الباطن (الغيب). وإذا ما ازدادت النفس إصراراً على المضي في طريق الرذائل والمعاصي، فإن ذلك يطمس شفافيتها، وما تلقّته من حقائق في بداية التمييز، فتصبح غافلة حائرة ضالة، تتراكم عليها الحجب مما يدعو – لكي تعود النفس إلى طبيعتها الصافية، والمضي في الاستزادة من العلم ظاهراً وباطناً – إلى المجاهدة لتخليص النفس من هذه الحجب.

وإذا ما نجحت النفس بهذا، فإنها تصبح نفساً شريفة ملكوتية، فينفتح لها من العلم أثبتُه وأيقنُه عن طريق البصيرة الباطنة، فضلاً عن الظاهرة، وبهذا تعود الأوائل أكثر صفاء وثباتاً، وتعود العلوم المترتبة عليها بالموازين أكثر ثقة واطمئناناً. إضافة إلى ورود علوم عليها عن طريق الإلهام أو الحدس كما سنتبين. وعلى ذلك، يمكن القول بأن الوضع الذي تعرض له الغزالي، حين قذف الله النور في قلبه، لا يعدو – على الأرجح – إدراك معنى عن طريق الخيال، تمثلت به الأوائل للعين الباطنة، بمزيد كشفٍ وإيضاح، بعد أن كادت تختفي، أو بعد أن تم التشكيك فيها.

والغزالي يؤكد هذا، إذ يعقّب على ما تعرّض له بقوله: " المقصود من هذه الحكايات أن يعمل كمال الجدّ في الطلب، حتى ينتهي إلى طلب ما لا يطلب، فإن الأوليات ليست مطلوبة، فإنها حاضرة، والحاضر إذا طُلب فُقد واختفى " (٩ / ١١) كما يقول: " الجليات إذا صارت مطلوبة صارت معتاصة" (١٥ / ٤ / ٣٢٢)، فهل كان الغزالي – إذا أخذنا ما مضى بعين الاعتبار – في سياق تقريب الفكرة، حين وصف حالته، يحاول خلع الأوائل التي في نفسه، فلم يقدر، وبذلك اعتبر أنها ثبتت بالنور .. أو أنه

لم يجد تسمية تليق بهذا الوضع أجدر من تسمية النور، فاستعملها تمشياً مع مقتضى الحال و البرهان والشريعة ؟[١٨].

إن هذا يقود إلى أن علم المكاشفة لايؤدي إلى حصول المعلومات الجديدة والطارئة فحسب، وإنما تتأكد به المعلومات السابقة التي كانت مجملة أو مشوّشة وحاصلة بالتمييز أو بالتقليد فتتضح وتتحول إلى معرفة حقيقية مؤكّده جراء هذا النور[١٩].

---

(١٨) ينبهنا الغزالي على هذه المسألة حين يقول: «علم المكاشفة هو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة، كان يسمع من قبل أسماءها ، فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة، فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وتعالى» (١٥ / ١ / ٢٤). كما يقول، «إن النور راجع إلى الظهور والإظهار ومراتبه». ويقول، «والنور عبارة عما تنكشف به الأشياء، وأعلى منه ما ينكشف به وله، وأعلى منه ما ينكشف به وله ومنه، وإن الحقيقي ما ينكشف به وله ومنه وليس فوقه نور منه اقتباسه واستمداده بل ذلك له ذاته لا من غيره» (٣١ / ٦١).

(١٩) يلفت ابن تيمية النظر إلى هذا الموقف عند الغزالي، ويبصر به ويشيد حين يقول: «فإن أبا حامد كثيراً ما يحيل في كتبه على ذلك النور الإلهي، وعلى ما يعتقد أنه يوجد للصوفية والعباد برياضتهم وديانتهم، من إدراك الحقائق وكشفها لهم، حتى يزنوا بذلك ما ورد به الشرع. وسبب ذلك، أنه كان قد علم بذكائه وصدق طلبه ما في طريقة المتكلمين والمتفلسفة من الاضطراب، وآتاه الله إيماناً مجملاً، كما أخبر عن نفسه، وصار يتشوق إلى تفصيل الجملة، فيجد في كلام المشايخ والصوفية ما هو أقرب إلى الحق، وأولى بالتحقيق من كلام الفلاسفة والمتكلمين، والأمر كما وجده، لكن لم يبلغه الميزان النبوي الذي عند خاصّة الأمة من العلوم والأحوال، فصار يعتقد أن تفصيل تلك الجملة يحصل بمجرد تلك الطريق، حيث لم يكن عنده طريق غيرها لانسداد الطريق الخاصة السنية النبوية عنه، بما كان عنده من قلة العلم بها، ومن الشبهات التي تقلّدها من المتفلسفة والمتكلمين حتى حالوا بها بينه وبين تلك الطريقة» (٤٢ / ٥٤).

ومعنى هذا أن ابن تيمية يقرّ بالطريقين، الذوقي، الذي اتبعه الغزالي.. والطريق الذي =

النور والخيال:

يرى الغزالي، أن قوّة المخيّلة تلعب الدور الكبير في هذا الحال الجديد الذي تدرك به المعاني بمزيد كشف إيضاح، لتستكمل به النفس ما كان الإبصار الظاهر عاجزاً عنه. وهذا الدور للمخيلة، يسميه الغزالي (كشفاً ورؤية) (١٥ / ٤ / ٣١٢) وحصول مثال للمعلوم، وليس المعلوم بنفسه. وفي معرض التدليل على هذا يقول:

" فلننظر، هل يحيل العقل أن يكون لهذا الإدراك مزيد استكمال نسبته إليه نسبة الإبصار إلى التخيّل، فإن كان ذلك ممكناً، سمّينا ذلك الكشف والاستكمال بالإضافة إلى العلم رؤية ... إلا أن هذا الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم، والنفس في شغل البدن وكدورة صفائه فهو محجوب عنه " (٢٢ / ٤٥).

هذا الإدراك الزائد على الإبصار، الذي هو - كما أُقدر - مزيد كشف واستكمال، يسميه الغزالي (علماً) لا المعلوم بنفسه، إذ إن "حصول مثال المعلوم في القلب يسمى علماً " (١٥ / ١ / ٤٣).

إذن، وفي حالة الاستكمال. فنحن أمام (مثال المعلوم)، وبالتالي، أمام خيالات تتشكل في النفس، يكون فيها محتوى الخيال (الظاهر) أول الإدراكات الباطنة. فالغزالي يذكر أن " الخيال أول الإدراك، والرؤية هي الاستكمال لإدراك الخيال، وهو غاية الكشف "(٣٢ / ١٥٧).

= اتبعه هو أيضاً، أي طريق أهل الحديث.. لكنه قدر أن الغزالي حين لم يوفّق لسلوك الطريق الآخر، بسبب قلة علمه بالحديث، تأزم إلى أن وفق إلى طريقٍ سار فيه المشايخ والصوفية (الأقرب إلى الحق) قبله، وإن هذا الطريق صحيح في نفسه -على عكس طرق الفلاسفة والمتكلمين- وإن كان عويص المسلك، في حين أن طريق أهل الحديث أقرب منه وأسهل واضن. إن هذه العبارة لابن تيمية تدل على فهم متميز لفكر الغزالي.

وبهذا، فإن النفس في مسيرتها الداخلية هذه لها درجتان، يفصّلهما بقوله :

" إحداهما أولى، والثانية استكمال لها، وبين الثانية والأولى من التفاوت في مزيد الكشف والإيضاح ما بين المتخيل والمرئي، فتسمى الثانية بالإضافة إلى الأولى، مشاهدة ولقاء ورؤية، وهذه التسمية حق؛ لأن الرؤية سمّيت رؤية لأنها غاية الكشف" (١٥٧/٣٢) (٣١٢/٤/١٥).

وبهذا فإن المشاهدة،التي هي مزيد كشف وإيضاح ليست تعني أكثر من حصول (التصور) في النفس ولكن بقوة،بيد أن التصور في هذه الحالة الاستكمالية هو تصور للمعنى لا للصورة المحسوسة، حيث إن التصور عند الغزالي لفظ مشترك، يوضحه بقوله:

" إن الصورة اسم مشترك، قد يطلق على ترتيب الأشكال ووضع بعضها على بعض واختلاف تركيبها وهي الصورة المحسوسة، وقد يطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة. وللمعاني أيضاً تركيب وترتيب وتناسب ويسمى ذلك (صورة)، يقال : صورة المسألة كذا، وصورة الواقعة كذا، وصورة العلوم الجسمانية والعقلية كذا، فالمسألة بالصورة المذكورة هي الصورة المعقولة المعنوية " (٤٩/٣٣)[٢٠].

ما يهمنا في هذا المقام، أن البصر الظاهر إنما يكمل بالبصر الباطن، وأن التصور المحسوس يكمل بالتصوّر المعقول، عن طريق الخيال، حين تستكمل به النفس إدراك المعنى، إدراكاً أثبت وأتم مما يدركه البصر

(٢٠) من هنا يقول الغزالي: «الصور ظاهرة وباطنة.. وتدرك الصور الظاهرة بالبصر الظاهر، والصور الباطنة بالبصيرة الباطنة.. ومن كانت الباطنة أغلب عليه من الحواس الظاهرة كان حبّه للمعاني الباطنة أكثر من حبّه للمعاني الظاهرة» (٣٠٠/٤/١٥).

الظاهر، أي حين تستحيل الأشياء إلى تصورات معقولة مفصلة، وهو أحق بالتالي بتسمية (النور) من النور الظاهر. وربما سمى الغزالي البصيرة الباطنة (الحس السادس)، يقول:

"الحس السادس الذي يعبّر عنه إما بالعقل، أو بالنور، أو بالقلب، أو بما شئت من العبارات، فلا مشاحة فيه، وهيهات، فالبصيرة الباطنة أقوى من البصر الظاهر، وجمال المعاني المدركة بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للأبصار" (١٥ / ٤ / ٢٩٧).

أما النور بذاته، إذا قصد به ما يترقّى عن نور البصيرة، فهو ليس بمدركٍ في ذاته، وإنما عنده يتم الإدراك. يقول الغزالي: " أما النور فليس بمدركٍ ولا به الإدراك، بل عنده الإدراك، فكان اسم النور بالنور الباصر أحقّ منه بالنور المبصر " (٣١ / ٤٤).

النور والإدراك:

يفيد ما سبق أن عملية إدراك المعنى وتصوره عن طريق الخيال، تتم بنورين غير مدركين في نفسيهما؛ أحدهما نور البصيرة، أو العقل المنعكس على نفسه، ويتم معه الإدراك؛ والآخر نور أقوى يتم عنده الإدراك، ودوره بالنسبة لنور البصيرة يشبه دور الشمس بالنسبة للبصر الظاهر، يبد أن المعلوم بينهما، حين تنكشف الحقائق ذوقاً، لا يعدو أن يكون إدراك معنى يتصوّر على سبيل مزيد الكشف والإيضاح، أو التخّيل القوي الضروري للمعنى، ويتم ذلك من خلال النظر في آثار الأشياء الظاهرة، ولكن التصور في هذه الحالة تصور معنوي، وينكشف بأشد مما يدركه البصر الظاهر للصورة المحسوسة، ويؤكد الغزالي انطلاق عمليات

الكشف من النظر في آثار الأشياء بقوله:

" كل ما لا يدرك بالحواس، إنما يدرك بالعقل بوساطة آثاره، فسبيل استقصاء معرفته استقصاء النظر في آثاره "(١٦ / ٢٦).

إذن فاستقصاء النظر في آثار الأشياء غير المحسوسة يؤدي إلى التنبه لها ويرشد إليها ويمكن من التعرف عليها، وهي التي تقود الإنسان إلى البحث فيما يتجاوز المحسوس،ويمكن النفس من تصور الشيء أو الأشياء التي تدل عليها الآثار تصوراً معنوياً، مما يقود إلى إدراكات تتجاوز المحسوس ... كما أن مزيداً من البحث في تفاصيل الجزئيات، يقود إلى إدراكات معقولة حقّة، ويؤكد الاعتقاد بها. لذا يقول الغزالي :

" كل جزء من أجزاء العالم مشحون بالعجائب، فلا يزال الباحث عنها مستفيداً زيادة اعتقاد وتأكيد إيمان، ولذلك حثّ الله على التفكير في الأنفس والآفاق وملكوت السماوات والأرض "(١٦ / ٢٧).

إن كل هذا يؤدي إلى الاعتقاد بوجود الأشياء غير المحسوسة وإلى حصول التصور في النفس، فتعلم الأشياء بمقوماتها وتفاصيلها، لذا جاء أحد تعريفات الغزالي للعلم بقوله: " لامعنى للعلم بالشيء إلاّ ثبوت صورة الشيء وحقيقته ومثاله في النفس، كما تثبت صورة الشيء في المرآة مثلاً، إلا أن المرآة لا تثبت فيها إلا أمثله المحسوسات، والنفس مرآة تثبت فيها أمثلة المعقولات، فيستدعي حضور جميع الذاتيات المقومة مرة أخرى"(٢٠ / ٧٦).

نخلص من هذا إلى أن النور الذي قذفه الله في قلب الغزالي، وثَبَّتَ لديه الحقائق الأوائل، هو أقرب إلى أن يكون إدراك معنى على سبيل

التخيّل القوي الضروري للمعنى بأكثر مما كان عليه الحال في السابق، لمّا كانت النفس عالقة بكدوراتها، وبهذا المعنى، فالأوائل، وما يترتب عليها، اتضحت أكثر من السابق عند نور رتب لها هذا الوضوح أكثر من ذي قبل، بعد أنْ تجردت النفس من مشاغلها وكدوراتها . مما أدّى بالغزالي إلى الإيمان بها عن برد ويقين، أكثر من ذي قبل، بسبب من مرافقة النور لها . وهذا يدعو للقول – فيما أرى – بأن تخليص النفس من مشاغلها الدنيوية وشرورها لا يبقي لديها على أية حال ما تشتغل به إلا ما هو ضروري لا يمكن دفعه، ويدفعها لحشد كل الاهتمام به، مما يسمح للعقل بأن يشاهده حينئذ بصفاء تامّ، ولعلّه نتيجة لهذا جاء تعريف الغزالي للإيمان بأنه : " نور يقذفه الله تعالى في قلب عبده ... تارة بتنبيه من الباطن لا يمكن التعبير عنه، وتارة بسبب رؤيا في المنام، وتارة بمشاهدة حال رجل متدين وسراية نوره إليه عند صحبته ومجالسته، وتارة بقرينة حال "(٢٥ / ٨١). إذ في جميع هذه الحالات يكون الانتباه، إذا تخلصت النفس بالمجاهدة من كدوراتها، تامّ التركيز .

إن التحليلات السابقة التي يقدّمها الغزالي، لم تزد عن ضرب الأمثلة، ولا تهدف لغير تقريب معنى النور، وإلا، فالنور بحدّ ذاته غير قابل للإدراك، ويعجز التعبير عن تحديده، وطالما أنه غير قابل للإدراك، فكيف يمكن التعبير عنه ؟.. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار إمساكَ الغزالي عن التصريح بحقائقه، في أية لحظة، واكتفاءه بالتلميح دون التصريح اللازم . فهل يزيد الأمر على أكثر مما ذكرنا، ولا سيما حين يتسع معنى هذا النور، فيما بعد، وسيتسع العالم المدرك معه وعنده، عند الغزالي، ليشمل أولاً، تثبيت الطريق البرهاني الظاهر بأكمله، وليس الأوائل فحسب، إذ يسمي

الغزالي منظومة البرهان (نوراً)، وبوساطة هذا البرهان سينتقل إلى أن يسمي القرآن الكريم (نوراً) ايضاً. فالغزالي يذكر أنه " لولا اشتمال القرآن على الموازين لما صحّ تسمية القرآن نوراً، لأن النور ما يبصر به نفسه ويبصر به غيره، وهو نعت الميزان " (٢١ / ٩١). ثم ليشمل معارف باطنة وغيبية لا حصر لها . تتمّ عن طريق النظر والتفكير المنطقي في الأساس، يؤكد ذلك قول الغزالي:

" زناد نور المعرفة هو الفكر، فيجمع بين المعرفتين كما يجمع بين الحجر والحديد ويؤلف بينهما تأليفاً مخصوصاً، كما يضرب الحديد على الحجر ضرباً مخصوصاً، فينبعث نور المعرفة كما تنبعث النار من الحديد . ويتغير القلب بسبب هذا النور حتى يميل إلى مالم يكن يميل إليه، كما يتغيّر البصر بنور النار فيرى مالم يكن يراه " (١٥ / ٤ / ٤٢٧)[٢١].

إذن فنحن هنا أمام نور البصيرة الباطن وإزاء النور الذي يتم عنده الإدراك، وليس هو إلا العقل الفعال[٢٢] – كما سنتعرف – الذي يمدنا بالعقل المستفاد حين يتعامل مع العقل الغريزي والعقل بالفعل.

---

(٢١) ويفصل الغزالي هذا الدور للعقل وارتباطه بالنور بقوله: «العقل ينقسم إلى غريزي وإلى مكتسب، فالغريزي هو القوة المستعدة لقبول العلم، ووجوده في الطفل كوجود النخل في النواة. والمكتسب المستفاد هو الذي يحصل من العلوم، إما من حيث لا يدري كفيضان العلوم الضرورية عليه بعد التمييز من غير تعلم، وإما من حيث يعلم مدركه .. والأول يجري مجرى البصر للجسم، والثاني يجري مجرى نور الشمس، ولا منفعة في النور عند عمى البصر، ولا يجدي البصر عند عدم النور، فكذلك بصر الباطن وهو العقل أشرف من البصر الظاهر» (١٦ / ٩٣).

(٢٢) يشير الغزالي إلى هذا بقوله: «العقل الفعال المخرج لنفوس الآدميين في العلوم من القوة إلى الفعل، نسبته إلى المعقولات والقوة العاقله نسبة الشمس إلى المبصرات، والقوة الباصرة، إذ بها يخرج الإبصار من القوة إلى الفعل، وقد يسمون هذه العقول الملائكة» (٢٠ / ٢٦٧).

وبهذا نرى أن العملية المعرفية الذوقية عند الغزالي، في جانبها النظري، لا تخرج عن كونها معرفة استدلالية دقيقة تخالطها أحياناً معرفة حدسية،لأن دور العقل الفعّال بالنسبة للمعقولات يضاهي، حسب رأي الغزالي، دور الشمس بالنسبة للمحسوسات، ومعنى هذا أن تحصيل المعارف يبقى ضمن العملية الكسبية[٢٣]، ويتم بوساطة قوى النفس، ودور العقل الفعّال هو إنارة هذه المعارف، فيوقف على مقوماتها وتفاصيلها أكثر فأكثر. ويشير الغزالي إلى هذا حين يقول :

" البراهين والأدلة الموصلة إلى درجة العلوم تشبه السلّم الجسماني الموصل إلى العلوّ الجسماني .. فالأدلّة سلاليم الخلق إلى ربهم، والذهول عنها هو المعبّر عنه بالحجب .. وليس المراد بالحجب إلا الطرق الموصلة إليه، فلو كانت براهين فهي حجب من نور، ولو كانت شبهة فهي حجب من ظلمة "(٥٠/ ٨٤).

والذي تسعى إليه هذه البراهين والأدلّة، بداية، ليس إلا معرفة العالم قبل معرفة الغيب، فالغزالي يذكر أن : العالم هو السلّم إلى معرفة الباري سبحانه، فهو الخطّ الإلهي المكتوب المودع المعاني الإلهية، والعقلاء على اختلاف طبقاتهم يقرؤونه ومعنى قراءتهم له فهمهم للحكمة التي وضع دالاً عليها "(٣٣/ ٨٦).

---

(٢٣) يلاحظ أحد الباحثين عدم خروج الكشف عند الغزالي عن العقلانية، لكنه مع ذلك – دون أن يفطن لطبيعة دور النور عند الغزالي وأنه لايخرج عن مفهوم العقلانية– يرى أن الغزالي يقحم دور العقل في عملية الكشف من غير مسوغ، يقول الباحث : « نراه يزج بالعقل أحياناً في كتبه التي ألفها بعد اهتدائه إلى الكشف الصوفي، حتى ليخيل إلى القارئ أنها نتاج العقل المحض ووليدة الفكر الصرف » (٢٦/ ٦٥).

ثم تتخطى هذه المعرفة في ذروتها معرفة العالم المحسوس إلى معرفة عالم الغيب، انطلاقاً من معرفة آثار عالم الغيب في عالم الشهادة، فتغطي المعرفة الوجود بتمامه، يقول الغزالي :

"نعني بعالم الغيب كل غائب عن إدراك الحس ولم يتوصل إلى معرفته إلا بجد وتيقظ وقوة مفكرة خصته الحكمة الإلهية بأن جعلته دفتراً جامعاً " (٣٣/ ٨٦).

كما يقول : " كل علم مطلوب فلا سبيل إلى اقتناصه وتحصيله إلا بشبكة الأدلة، والنظر في الأدلة والتفطن لوجه دلالتها على المطلوب وكيفية إنتاجها، وذلك لايتم إلا بمعرفة شروط البراهين وكيفية ترتيب المقدمات واستنتاج النتائج" (١٤/ ١٠٧)

بيد أن هذا العلم لا يحصل إلا بتضافر النورين معاً: نور البصيرة ونور العقل الفعال أو الملك، ذلك أنه :

" لولا العقول المعبر عنها بالملائكة الممدّة للنفوس من خارج، لما عقلت معقولاً البتة، فإن النفس عالمة بالقوة فقط، والملائكة تُخرج ما في القوة إلى الفعل حتى يصيرها عالمة بالفعل "(٥٠/ ١٠٤).

النور المفارق:

إذن فباستثناء (الأوائل) فإن العملية المعرفية، بحد ذاتها، تقوم على الاستدلال عن طريق النظر والتفكر أولاً، ثم الحدس أو الإلهام . .لكن تكييف مؤثرات حصول المعرفة يستدعي الاعتقاد بموضوعيتها خارج النفس، ولا مانع في معرض التكييف، من نسبة هذه الموضوعية إلى العقول المفارقة المعبر عنها بالملائكة، أو العقل الفعال،أو اللوح المحفوظ .

فطالما أن المعرفة موضوعية وقائمة بالفعل فلا بدّ لها من مَعين تنهل منه . وليس هذا المعين غير عقل قائم بالفعل، يُخرج ما في القوّة إلى الفعل. حين تقوى النفس بالمجاهدة، وتكرر الطلب والنظر والاعتبار[٢٤] فيحصل لها علم أكيد مفصّل.

بيد أن الخلق يتفاوتون في الطلب والتحصيل والتفكر إذ "ينكشف للراسخين في العلم من أسراره بقدر غزارة علومهم وصفاء قلوبهم وتوفر دواعيهم مع التدبر وتجردهم للطلب، ويكون لكل واحد حد في الترقي إلى درجة أعلى منه، فأما الاستيفاء فلا مطمع فيه" . (١٥ / ١ / ٢٨٣).

ما نخلص إليه هنا أن مفهوم النور عند الغزالي لا يخرج عن مقتضى مفهوم العقلانية، على الرغم من الاستعمالات العديدة لمفهومه بحسب السياقات التي يوضع فيها، بشرط أن لا يتطرق ذلك إلى معنى المجادلة، يقول الغزالي:

"في القلب غريزة تسمى النور الإلهي.. وقد تسمى العقل، وقد تسمى البصيرة الباطنة، وقد تسمى نور الإيمان واليقين، ولا معنى للاشتغال بالأسامي فإن الاصطلاحات مختلفة.. ولنسمّ تلك الغريزة عقلاً بشرط أن لايفهم من لفظ العقل ما يدرك به طريق المجادلة والمناظرة، فقد اشتهر اسم العقل بهذا ولهذا ذمه بعض الصوفية.. وهذه الغريزة خُلقت ليعلم بها حقائق الأمور كلها، فمقتضى طبعها المعرفة والعلم" (١٥ / ٤ / ٣٠٨)

(٢٤) يؤكد الغزالي وجوب الطلب والتحصيل والتفكّر لنيل العلم بقوله:
«العلم يقتنى كما يقتنى المال، فله حال في طلب واكتساب، وحال تحصيل يغني عن السؤال، وحال استبصار هو التفكر في المحصل والتمتع به، وحال تبصير وهو أشرف الأحوال، فمن علم وعمل وعلم، فهو الذي يدعى عظيماً في ملكوت السماوات، فإنه كالشمس تضيء لغيرها وهي مضيئة في نفسها» (١٥ / ١ / ٥٥).

كما أن "البصيرة الباطنة هي عين النفس التي هي اللطيفة المدركة" (١٥/٣/١٧).

إن هذا يوحّد الذات عند الغزالي باعتبارها جوهراً نورانياً ملكوتياً قائماً بنفسه – كمّا سنتبين لاحقاً. بيد أن ما سلف يؤكد أن المعرفة لا تكون إلا بالتدبّر والتأمل والتفكّر والاعتبار، ويتم ذلك على درجات خمس، يفصلها الغزالي بقوله: "أولاها التذكّر، وهو إحضار المعرفتين في القلب، وثانيتها التفكّر، وهو طلب المعرفة المقصودة منهما، والثالثة حصول المعرفة المطلوبة واستنارة القلب بها، والرابعة تغير حال القلب عما كان بسبب حصول نور المعرفة، والخامسة خدمة الجوارح للقلب بحسب ما يتجدد له من الحال" (١٥/٤/٤٢٧) ولنلاحظ هنا أن استنارة القلب تحدث عند حصول المعرفة أو بعد الضرب المخصوص بالحجرين كما سبق أن ذكرنا[٢٥].

(٢٥) يجدر بنا هنا – مسبقاً – التذكير بما سيكرره الغزالي من وجوب محاذاة أو مقابلة العقل أو مرآة القلب لشطر (الحق) أو (اللوح المحفوظ) أو (العقل الفعال) أو (الملك) ليتمّ انتقاش المعرفة الحقة عليه، فتكون نتيجة هذه المحاذاة أو المقابلة حصول (العقل المستفاد).

إن هذه المحاذاة أو المقابلة في وضعها الأمثل غير ممكنة – فيما يرى الغزالي – من غير تحصيل العلوم، والانتظام في السلوك العملي، وتطهير القلب من كدورات النفس وفقاً لما جاءت به الشرائع. وهذا يعني أن العقل المجرّد الذي تخالطه المعاصي والرذائل لا يمكن أن يلحقه التسديد من غير مطابقة العمل للنظر، ومن غير الالتزام الخلقي بما يحيل إليه الفهم، أما قبل ذلك فسيبقى النوران (نور البصيرة، ونور العقل الفعّال) – باستثناء الأوائل والتصورات المجملة – محجوبين عن بعضهما، أو على الأقل منحرفين عن المحاذاة والمقابلة. وذلك معناه أن الفهم يبقى قاصراً مشوشاً ما لم ينتظم العلم بالعمل، وبالتحديد حين يصبح البرهان حالاً، مذوقاً، جراء السلوك العملي. وهذا ما سنفصل فيه القول لاحقاً حين نتناول الباطن عند الغزالي.

نعود الآن إلى ما يؤكده الغزالي بما سبق، لنستخلص أن سلسلة من الأنوار تقود إلى إدراكات ترتبط ببعضها وتترقى من مجال إلى مجال . فنور الظاهر يسلم إلى نور الباطن، والنور البرهاني يسلم إلى النور الذوقي، ونور الباصرة يسلم إلى نور البصيرة، وكل ذلك ينتج انشراح الصدر وحصول المعنى في القلب، أو مثال المعلوم، عن طريق الحدس في بداية طور الولاية، حين يتفاعل نور البصيرة مع نور البرهان أو العقل الفعال، بأشدّ وضوحاً ممّا كان عليه الحال في طور العقل المعتاد، لتستفاد حقائق جديدة... ولا يشذّ عن هذا ما يصل إليه العقل من النظريات العلمية، يقول الغزالي : " إن العقول، وإن كانت مبصرة، فليست المبصرات كلّها عندها على مرتبة واحدة، بل بعضها يكون عندها كأنه حاضر كالعلوم الضرورية، مثل علمه بأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون قديماً حادثاً، ولا يكون موجوداً معدوماً .. ومنها ما لا يقارن العقل في كل حال إذا عرض عليه، بل يحتاج إلى أن يهزّ أعطافه، ويستوري زناده،و ينبه عليه التنبيه كالنظريات، وإنما ينبهه كلام الحكماء" (٣١ / ٥١).

يدلّنا ما سبق على أن الدخول في الطريق الذوقي الذي يتمّ بالعمل على مجاهدة النفس، ذو ارتباط أكيد بالطريق البرهاني، ولا يعني أن النفس ليست لديها أنوار سابقة، بعضها فطري كالبصيرة ذاتها والأوائل، ثم الموازين والنور الذي يتمّ عنده الإدراك، وهو هنا العقل الفعّال، والمنظومة البرهانية المستفادة منهما، ولا يعني أن ينخلع الإنسان عن معرفة الظاهر، بحيث لا يستند إلى شيء، ثم أن ينتظر حتى تحصل له المعرفة، بل إن عليه أن يتمسّك بالظاهر وما يسمح به البرهان الحقّ، ثم أن يحاول استكمال الظاهر، سواء في مبتداه، أو في منتهاه، كما أسلفنا، ليتم العلم بنور أو

أنوار . والغزالي يؤكد هذا مراراً وتكراراً، يقول : " إن العلوم المطلوبة، التي ليست فطرية لا تُقنص إلا بشكبة العلوم الحاصلة، فكل علم نظري لا يحصل إلاّ من علمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجهٍ مخصوص وشكلٍ معلوم من الأشكال القياسية .. فيحصل من ازدواجهما علم ثالث " (١٥ / ١ / ١٤) . ويقول "ففي اقتناص العلوم طرق عجيبة وازورارات وتحريفات خفيّة أعجب مما ذكرنا في المرآة، ويعزّ على بسيط الأرض من يهتدي إلى كيفية الحيلة في تلك الازورارات[٢٦]، فهذه هي الأسباب المانعة للقلوب من معرفة حقائق الأمور " (٣٢ / ٩٦) . كما يؤكد مرجعية الأوائل بسبب من وضوحها، إذ إن " تكلف الدليل على الواضحات يزيدها غموضاً ولا يفيدها وضوحاً " (٢٢ / ٢٢) .

بل إن الطريق البرهاني الظاهري، والعقل المستفاد عن طريقه بأكمله، سيصبح، في مرحلة ما منطلقاً إلى طريق الباطن، جنباً إلى جنب مع الطريق الذوقي، وذلك للوقوف على حقائق أوسع وأرقى .. من تلك التي يحفل بها عالم الغيب . وهذه جميعاً بجملتها تتم عند أنوار[٢٧] .

(٢٦) لنلاحظ هنا المقابلة بين انحراف البصيرة أو مرآة القلب عن محاذاة اللوح المحفوظ أو العقل الفعال، وبين هذه الازورارات المانعة للمعرفة على المستوى البرهاني .. إن هذا يقود إلى ارتباط واضح بين المعرفة البرهانية والذوقية حيث يشبه ضبط العلوم بالبرهان تعديل النفس بالأخلاق . فبدلاً من أن تبقى المعلومات هائمة سائمة، يأتي البرهان فينسقها ويضبطها، وبدلاً من أن يظل السلوك داشراً هملاً، تأتي الأخلاق فتسدده وتعدله .

(٢٧) لعله يحق لنا أن نتساءل هنا –بعد الذي وقفنا عليه من مفهوم النور عند الغزالي– عن مدى صواب ما ووجه به الغزالي من استنكار، من مثل قول أحد الباحثين : «نحن لاننازع الغزالي في أن لله نوراً يقذفه في صدور عباده، ولكن نسأله : لم لا تكون الأحكام العقلية قبساً من ذلك النور؟ ونسأله كذلك : ما هي حالة المرء الذي ينتظر هذا النور الذي تراه فوق البرهان والدليل؟» (٥٤ / ٦٠) . =

وسيفيد هذا في الوقوف على معاني النصوص الشرعية أيضاً، وهي أنوار، إذ بهذا الجمع الاستكمالي بين الطريقين، بالإضافة لضم طريق الإقناع إليهما، كما سنوضح تسويغ ضمه لاحقاً، ستبدو المعارف أكثر ارتباطاً ببعضها، وستكون دائرتها أكثر اتساعاً، وأكثر فاعلية في الحياة الاجتماعية، وستبدو الشريعة أكثر اتساقاً ومعقولية مما قدمت النظرات الأخرى بإزائها. وسيصير بالوسع، تبعاً لهذا، تفهم بعض الآيات والأحاديث المتجاوزة للمعقول – دون أن تعارضه – والتي أخذها أصحاب الظاهر على الوقف، في حين أعمل فيها المتكلّمون قياس الغائب على الشاهد، وفي حين أعمل فيها الفلاسفة التأويل بمرجعية الفلسفات اليونانية أو الغنوصية، وفي حين اختلطت على الباطنية وبعض المتصوفة الباطنيين الأمور. حتى تجرأ بعضهم على تعطيل أحكام الشريعة، وذهبوا كل مذهب في تأليه البشر وتعاطي التعاليم السرية، أو تقمص أدوار الولاية والنبوة. متنكرين للظاهر أيما تنكر، وسيصير بالوسع أيضاً تفهم بعض الآيات الواردة في موضع الوعظ والإقناع مراعاة لمقتضى حال العامة.

والفقهاء، والمتكلمون،هم في حكم العامة تقريباً إذ لجؤوا إلى الطرق الإقناعية والجدلية، فكانت شافية بحقهم، لكن ذلك لا يغني عن نيل علم أدق وأتم وأشمل، يكون طريقه الممهد (الإقناع) ليترقى إلى مصاف

= أليست دعوى الغزالي على وجه الحصر –الآن– إن البراهين والأدلة هي قبس من النور الإلهي.

أو قول باحث آخر: «يدعي الغزالي أنه وصل إلى اليقين لأن الله قذف في قلبه نوراً دون وساطة عقل ومنطق ولغة (٥٥ / ١٠٤)؟ فأين هو الغائب من العقل والمنطق واللغة؟»» إن هذا –وغيره مما سنورده في مكانه– يثبت كم هو سوء الفهم الذي لحق بفكر الغزالي، وتحديداً بطريق الذوق عنده. وكم ظلمه غير باحث حين جرده من العقلانية.

(البرهان) ويكون طريقه المتمم الحدس عن طريق (الذوق) ويفسر ويوضح الشريعة أكثر ما يوضح[٢٨] .

واضح مما سبق أن الغزالي يرى أن لاتعارض في حقيقة الأمر بين (الإقناع) و (البرهان) و (الذوق)، طالما أن الحقائق التي ترد في معرض الإقناع، والتي ترد حدساً، لاتعارض البرهان بأي حال[٢٩] . بل تستكمل ما قصر البرهان عن الإحاطة به، واستناداً إلى هذا يقرر الغزالي : " من يجمع بين الظاهر والباطن فهذا هو الكامل" (٣١ / ١٠٢) .

(٢٨) هذا العلم الأرقى من حيث الرتبة هو الذي كان موضع عناية الغزالي أكثر من غيره، بل إن الغزالي، على ما يرى ابن خلدون، قد جعل من التصوف علماً مثله في ذلك مثل الفقه أو التفسير، يقول ابن خلدون : « جمع الغزالي رحمه الله بين الأمرين (الفقه والتصوف) في كتابه (الإحياء)، فدون فيه أحكام الورع والاقتداء، ثم بين آداب القوم وسنّتهم وشرح اصطلاحاتهم، وصار علم التصوف في الملة علماً مدوناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط، وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدورالرجال كما وقع في سائر العلوم، التي دونت في الكتاب من التفسير، والحديث، والفقه، والأصول، وغير ذلك » (٥ / ٤٦٩) .

وهذا ما ذهب إليه ابن تيمية أيضاً (انظر هامش ص ٤٤) مما يعني أن الغزالي كان يؤسس بالاستناد للعقل، والشريعة، وأقوال الصالحين، علماً جديداً يترقى عن العلم المعهود ينفذ إلى السلوك وأحوال القلب، إن هذا ترك أثره تقليلا وتهويناً من شأن علوم الدنيا، ومن بينها الفقه، لصالح العلم الجديد . ولهذا مبرره ، فإن التأسيس لعلم جديد يعتد به، لا بد أن يترك أثره هنا وهناك تهويناً من شأن العلم الذي قبله بالقياس إليه .

(٢٩) لعله من المفيد هنا استذكار الموقف الأفلاطوني وتعليق الفيلسوف رسل على العلاقة التي تجمع عناصر المعرفة العقلية إلى عناصرالإدراك الصوفي حين يقول :

« قد يكون أفلاطون مثلاً جيداً لهذا الالتقاء بين الجانبين حين يريك العقل حقيقة ما عند الوجود، فإذا بوجدانك الحاد المتدفق الغزير يضرب بك في تلك الحقيقة نفسها التي رأيتها رؤية عقلية إلى أعمق جذورها، فالعلم أو العقل هو الشعلة التي تضيء مراحل الطريق بدايةً ووسطاً ونهايةً، أما الوجدان، أو قل التصوف، فهو الذي يغوص بك في الأعماق » (٥٣ / ٣٨٢)، ويعلق د. زكي نجيب محمود على هذا بقوله : « يرى رسل في الفصل الذي بحث فيه موضوع التصوف والمنطق أن لا تعارض في حقيقة الأمر بين الرؤية والغريزة–وبالحدس– وبين مهمة العقل » (٥٣ / ٣٨٢) .



الفصل الثاني

المنهج الظاهري عند الغزالي

الظاهر عند الغزالي[1]:

في أثناء بحثه عن اليقين كان الغزالي معجباً من بين الطرق التي عرفها بالطريق البرهاني الظاهري، أو النور الذي يبصر بنفسه ويبصر به غيره، والذي عرفه تماماً .. يثبت هذا أنه قد ظل محتفظاً ببعض الحقائق الإيمانية، حتى في أثناء شكّه، منها إيمانه بالله، واليوم الآخر، وبالنبوة (٩ / ٤٥)، ومنها اعتماده دليل العقل في إثبات حدوث العالم، ووجود المحدث، وقدرته، وعلمه، وإرادته، فهذه " مالم تثبت لم يثبت الشرع" (٢٢ / ١٣٢).

وهذه الحقائق بطبيعتها استدلالية، ولا يمكن التوصّل إليها دون إقرار منظومة البرهان الحقّ، على الطريقة الظاهرية . مما يثبت،فوق ما أثبتنا، أن

(١) لقد تعرض مذهب أهل الظاهر لسوء فهم كبير في الغالب، سواء من القدماء أم المعاصرين، ولقد بينا في كتابنا ظاهرية ابن حزم الأندلسي (نظرية المعرفة ومناهج البحث) طبيعة المذهب الظاهري في أجلى مناحيه، وعند أكبر ممثليه في الفكر العربي الإسلامي، وهو ابن حزم الأندلسي، وها نحن الأن نقدم فهم الغزالي المستوعب تماماً لهذا الموقف، والذي سنرى أنه سيستثمره في معظم نواحيه وعلى كافة الصعد . متبنياً في ذات الوقت بعض المواقف الحزمية المشهورة ، مثل القول بالجزء الذي يتجزأ ، ونسخ القرآن بالسنة ، وعدم يقينية القياس الفقهي ، وغير ذلك من مواقف يتجاوز فيها مذهب الظاهر متطلعاً إلى علم أبعد وأرقى... وهي مواقف يخالف في بعضها شافعيته وأشعريته المعروفة أيضاً. وهو يصرح بهذه المخالفة.

الغزالي قد أخذ بالطريق الظاهري وإن كان قد علقه إلى حين . فالغزالي يذكر، حين استعرض الفرق واطلع على دعاواها، وأخضعها للفحص النظري، أنه قد اطلع على الطريق الظاهري عند جميع ممثليه، يقول : " لا أغادر باطنياً . . . ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته " ، (٩ / ٥) لكنه حين شرع في نقد الدعاوى، كما سنعرض، فإنه قد وفر هذا الطريق الظاهري من نقوده حيث صرفها فحسب، إلى الفلاسفة، والمتكلمين، والباطنية، والصوفية، مما يعني أنه كان معجباً به وواضعاً في حسابه أن يستفيد منه .

ولما كان الغزالي قد أقرّ، أولّ ما أقرّ، في طريقه الذوقي، (الأوائل) - كما عرضنا - بحيث أصبحت أساساً لطريقه الذوقي كلّه، كما هي أساس للطريق البرهاني الظاهري بأكمله، فإن ذلك يدعونا للتأكيد على أن الغزالي قد أعاد، أول ما أعاد، إلى اعتقاده، المنظومة البرهانية الظاهرية . فهذه بدت أيضاً صافية، لأنها ضرورية، حتى أنه مضى يصرح، بعد ذلك، بأنه إنما يستكمل بتوجهه الذوقي ما كان الطريق البرهاني الظاهري عاجزاً عنه، ممّا يدعم الموقف الذي أبرزناه، وهو انشغال الغزالي بدعم الطريق الظاهري، ولكن بالعمل على تخطّيه، سواء في مبتداه، أو في منتهاه، ويوضح الغزالي طبيعة هذا الاستكمال من خلال عقد مقارنة أولية بين الإبصار والتخّيل، حيث يضرب لذلك مثلاً، رؤية صديق ثم إغماض العينين، وتخيل صورة هذا الصديق، ثم فتح العينين ثانية، ففي حالة التخّيل تكون الصورة أقل وضوحاً وكمالاً من الصورة المبصرة في الواقع، مع أنها تطابقها، فتكون الصورة الحقيقية بذلك " نوع إدراك هو كمال،

ومزيد كشف، بالإضافة إلى التخيل[٢]" (٢٢ / ٤٤)، ولا يوجد ما يمنع من إمكانية هذا النوع من الإدراك باطناً (أي أن تصبح الصورة المعنوية أشدّ وضوحاً)، " فإذا كان ذلك ممكناً ، سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالإضافة إلى العلم رؤية، كما سميناه بالإضافة إلى التخيل رؤية " (٢٢ / ٤٥) . لكن هذا النوع من الكمال في الإدراك، غير ممكن في هذا العالم " والنفس في شغل البدن وكدورة صفائه، فهو محجوب عنه، وكما لا يبعد أن يكون الجفن، أو الستر، أو سواد ما في العين، سبباً، بحكم اطّراد العادة، لامتناع الإبصار للمتخيلات، فلا يبعد أن تكون كدورة النفس، وتراكم حجب الأشغال، بحكم اطراد العادة، مانعاً من إبصار المعلومات " (٢٢ / ٤٥) .

إن هذا الوضع الجديد الذي هو مزيد كشف يرجع لطريق النظر قيمته، ويجعل من حقائقه أساساً ومرجعاً ضابطاً حتى لطريق الذوق . يقول الغزالي :

" العمل يستدعي اعتقاداً جازماً، أو معرفة حقيقية، والاعتقاد الجازم يعرف بالتقليد المجرد . على سبيل التصديق والإيمان،والمعرفة تحصل بالبرهان والوصول إليها بالبحث ." (٢١ / ٩٦) .

(٢) هذا التحليل يوضح جمع الغزالي بين النظر والسلوك ، فالنظر وإتقان البرهان على طريقة أهل الظاهر يقود إلى المعرفة، لكن هذه المعرفة هي أقل وضوحاً وكمالاً ومجملة لا مفصلة، وقد تلحقها استرابة نتيجة هذا الوضع – كما حصل معه – بيد أن هذه الاسترابة لا تلبث أن تزول وترتفع بطريق السلوك، فتزول الحجب، يقول الغزالي : « الناظر فيه، والمستدلّ عليه، بالأدلّة العقلية، قد يتوصل إلى اليقين في بعض ما ينظر فيه، وإلى الظن في بعضه . ويختلف ذلك باختلاف الذكاء والفطنة، واختلاف العوائق والبواعث، ومساعدة التوفيق في النظر، والعارف يذوق اليقين، وإذا تيقّن لم يتمار فيه، ولم يشككه قصور غيره عن الدرك » (١٣ / ٧٢) .

ومن هنا فإن المتابعة للطريق تقضي، إما التقليد (بطبيعة الحال لما هو حقّ.)، أو تحصيل المعرفة الحقيقية (أي البرهانية عن طريق النظر) إذ بعد هذا يمكن الاستكمال بالدخول في طريق العمل . يقول الغزالي :

" إذا لم تتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم، نشبت في القلب خيالات فاسدة، تطمئن النفس إليها مدة طويلة، فكم من صوفي سلك هذا الطريق وبقي في خبال واحد وعشرين سنة، ولو كان أتقن العلوم من قبل، لانفتح له وجه التباس ذلك الخبال في الحال، فالاشتغال بطريق التعلم أوثق وأقرب إلى الغرض " (١٥ / ٢٠-٣).

ويعبر الغزالي عن الطبيعة الاستكمالية لطور الولاية (عن طريق الذوق) ولطور العقل (عن طريق البرهان) بقوله : " لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر فيها ما يقصّر العقل عنه، بمعنى أنه لايدركه بمجرد العقل " (٢٩ / ١٢٥).

بل يجعل الغزالي منظومة البرهان ضابطة كل توجه معرفي، سواء أكان ذوقياً، أم إقناعياً، أم نقلياً، حين يذكر :"العلوم المطلوبة، التي ليست فطرية، لا تقتنص إلا بشبكة العلوم الحاصلة، بل كل علم لا يحصل إلا من علمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجهٍ مخصوص، فيحصل من ازدواجهما علم ثالث " (١٥ / ١٤-٣).

إن هذا يثبت أن الحقائق اللاحقة، التي أخذ بها الغزالي بعد حصول يقينه الأول، عن برد ويقين، مباشرة، إنما هي الحقائق البرهانية الظاهرية. ولا تفسير لذلك سوى أن الغزالي قد علق هذه الحقائق ولم ينبذها، وبذلك فهي موجودة لكنها كانت مختلطة بغير ذلك، وكانت – وهذا هو المهمّ – مهملة أو منحّاة عن فعل دورها. نتيجة لانشغال النفس

بكدوراتها . والغزالي يذكر أنه قد تلقّى في كل الفترات حقائق عديدة، " مرّةٍ بالذوق، ومرة بالعلم البرهاني، ومرة بالقبول الإيماني " (٩ / ٥٨)، ولما كان الغزالي قد أخذ بحقائق كثيرة ودافع عنها، وأشاد بها وبطلبها، حين انتقد الفرق الأخرى ودعاواها، وحين نصح طالب العلم بأن، " لا يدع فناً من فنون العلم ونوعاً من أنواعه، إلا وينظر فيه نظراً يطّلع به على غايته ومقصده .. لأن العلوم كلها متعاونة مترابطة بعضها مع بعض .. ومرتبة ترتيباً ضرورياً، وبعضها طرق إلى البعض " (١٥ / ١ / ٥١) . فمن الواضح أن هذه العلوم لا بدّ من أن تكون قد تقرّرت وتأكدت عنده، في نهاية الأمر، عن طريق الذوق، أو على الأقل عن طريق يقرّها الذوق، وإلا لما ضمّها الغزالي إلى الحقائق التي حصلها بطريق الذوق، ولما أخذ يعرضها ويدافع عنها . وسنرى أن الذوق عند الغزالي يقر البرهان، بل لايكون إلا بالاستناد إليه .

ومن الواضح أيضاً، أن أول هذه الحقائق منظومة البرهان – على الطريقة الظاهرية – وشبكة المعلومات التي يوفرها، والتي بدت أكثر وضوحاً نتيجة الممارسة العملية المتقنة وتنقية النفس من الرذالات .

مجال الظاهر:

هذه الشبكة الظاهرية تشكل عند الغزالي ما يسميه (الوجود الخيالي)، المتمثل بالصور المأخوذة بوساطة الحواسّ والعقل عن ما يسميه (الوجود الذاتي) . وبهذا، فالوجود الخيالي، غير الوجود الذاتي القائم خارج النفس، وأيضاً غير ما يسميه (الوجود الحسي) المتمثل للحواس كما في النوم، أو كما يشاهد المريض، كما أنه غير ما يسميه (الوجود العقلي) .

وغير ما يسميه (الوجود الشبهي) . كما سنتعرف، يقول الغزالي معرّفاً الوجود الخيالي، أو الظاهر، مفرّقاً بينه وبين الوجود الذاتي : " أمّا الوجود الذاتي فهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل، ولكن يأخذ الحسّ والعقلُ عنه " صورةً (فيسمى أخذه إدراكاً، وهذا مثل وجود السماوات، والأرض، والحيوان، والنبات، وهو" ظاهر " بل هو المعروف الذي لا يعرف الأكثرون للوجود معنى سواه ".(٢٥ / ٥٧).

إذن فالوجود (الظاهر) إنما هو الوجود الحاصل (تصوراً) للنفس في الخيال على شكلٍ ذي هيئة، والمنتزع من الوجود الذاتي بوساطة الحواس، والعقل، وهو ليس الوجود الحسي الصرف الذي يمكن أن يشكل أضغاث أحلام، أو حالة مرضية، (٢٥ / ٥٨)، كما أنه ليس الوجود الذاتي في نفسه، والذي له حقيقته الخارجية في ذاته، والذي لو تهيأ لنا حاسة أو أكثر، غير الحواس المعروفة، لعرفنا عن حقيقته أكثر مما يبديه ظاهره المتمثل في النفس،ولوصلنا إلى معرفة أكثر عنه مما يعتبر غيباً . وهذا ما يمكن تحصيل بعضه بالعين الباطنة، حين تقوى المخيّلة فتقود إلى مزيد كشف وإيضاح، لينتهي الأمر إلى رؤية، كما قدّمنا، يقول الغزالي معرفاً الظاهر: " الظاهر هو الذات بالإضافة إلى دلالة العقل، والباطن هو الذات مضافة إلى إدراك الحس والوهم، وقس على هذا غيره " (٢٩ / ١٢٧).

من هنا جاء أحد تعريفات الغزالي للعقل بأنه : " مثال مرآة تنطبع فيها صور المعقولات على ما هي عليه، وأعني بصور المعقولات حقائقها وماهياتها، فالعلم عبارة عن أخذ العقل صور المعقولات، هيآتها في نفسه .. فحصول الصور في مرآة العقل التي هي مثال الأشياء هو العلم، والغريزة التي بها يتهيّأ القبول لهذه الصور هي العقل " (٢٣ / ١ / ٢٦).

هذا الظاهر أساس لا بد منه للعبور إلى الباطن، ومن هنا أقر الغزالي الظاهر ودافع عنه أكثر مما فعل غيره من المتصوفة . ومع أن الغزالي يشير إلى احتمالية النجاح بتحصيل حقائق ذوقية من غير الدخول في الظاهر وإتقانه، إلا أنه يعزو ذلك إلى الصدفة، ويؤكد أن ذلك بعيد جداً ونادر الحدوث،ومثاله " كمن ترك طريق الكسب والحراثة رجاء العثور على كنز من الكنوز، فإن ذلك ممكن، ولكنه بعيد جداً، فكذلك هذا " (١٥ / ٣ / ٢٠) . وهذا يتطلب على الأقل أن تكون الحقائق التي أخذت تقليداً وإقناعاً، حقائق مطابقة للحقائق الظاهرة المبرهنة كافة، وهذا نادر الحدوث من غير الدخول في طريق النظر وإتقانه .

من هنا لا يثق الغزالي بغير الطريق البرهاني الظاهري أساساً للدخول في الطريق الذوقي . معتبراً أن العلاقة غير منفكّة بين الطريقين، يقول : " يدرك الإنسان الشيء جملة، ثم يدركه تفصيلاً بالتحقيق والذوق، بأن يصير حالاً ملابساً له، فيتفاوت العلمان، ويكون الأول كالقشر والثاني كاللباب، والأول كالظاهر، والثاني كالباطن .. ولا يكون الأخير ضد الأول، بل هو استكمال له" (١٥ / ١ / ١٠٣) .

يصدق هذا الحال على علوم الشريعة بالإضافة لبعضها، فإن من علومها ما هو ظاهر وما هو باطن، إذ إن : " من علوم الدين ما يصير ذوقاً فيكمل، فيكون ذلك كالباطن بالإضافة إلى ماقبل ذلك ... وبهذا تتفاوت الخلق، وليس في شيءٍ منها باطن يناقض الظاهر، بل يتممه ويكمله كما يتمم اللب القشر " (١٥ / ١ / ١٠٣) .

ويمتد الغزالي بهذا الفهم لينسحب على اللغة أيضاً إذ يقول : " ليس اللفظ هو مناقضاً لظاهر التفسير، بل هو استكمال له ودخول إلى لبابه عن

ظاهره، فهذا ما نورده في فهم المعاني الباطنة، لا ما يناقض الظاهر " (١٥/ ١/ ٢٩٣).

إذن فعلى مستوى التصور، ظاهر يكمله باطن، وعلى مستوى الشريعة ظاهر يكمله باطن، وعلى مستوى اللغة ظاهر يكمله باطن، دون أن يناقض هذا الباطن الظاهر، بل يكون فيه تمامه .لهذا يفتي الغزالي بأن، " من قال إن الحقيقة تخالف الشريعة أو الباطن يناقض الظاهر فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان " (١٥/ ١/ ١٠٠).

إن هذا دعا الغزالي أن ينظر نظرة منصفة إلى من اكتفى بالعلوم الظاهرة دون الباطنة، حتى ولو تنكّر للباطن، لأنه يخبر صادقاً عن حدّ نفسه، مما يعيدنا ثانية إلى إعجاب الغزالي بالطريق الظاهري وركونه إليه، يقول الغزالي : " إن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير، فهو مخبر عن نفسه، وهو مصيب في الإخبار عن نفسه، لكنه مخطئ في الحكم برد الخلق كافة الى درجته" (١٥/ ١/ ٢٨٩).

إذن فالغزالي يقرّ الظاهر، ويأخذ به، سواء في مجال العلوم، أم الشريعة، أم اللغة، ويجعل منه مدخلاً ومرجعاً لطريق الذوق، مما يرفع لبساً يحرص الغزالي على إزالته، إذ يؤكد أن " الغرض بيان موافقة الباطن للظاهر، وأنه غير مخالف له " (١٥/ ١، ١٠٤)، بل يذهب الغزالي أبعد من هذا حين يقول :

" لا يصلح إظهاره (أي علم الباطن) إلا على من أتقن علم الظاهر ...وحرام على من يقع ذلك الكتاب بيده أن يظهره، " إلا على من استجمع هذه الصفات، الفطنة، والقريحة، والذكاء، والفهم (٢٨/ ٤٣).

وفي الحقيقة، فإن ما تذهب إليه هذه الدراسة، هو أنه لا يمكن فهم فكر الغزالي، والباطن عنده تحديداً، دون كشف فهمه لمدلول الظاهر، ودون بيان الدور الذي لعبه هذا الظاهر في تشكيله، حيث إنه نبذ على قاعدة هذا الظاهر دعاوى التصوّف التي يدّعي أصحابها تحصيل الحقائق الذوقية بالانصراف عن العلم البرهاني أو إهماله، يقول الغزالي :

" لا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادّعى فهم أسرار القرآن، ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمن يدّعي البلوغ إلى صدر البيت قبل مجاوزة الباب" (١٥ / ١ / ٢٩١).

والعبور من الظاهر إلى الباطن، إنما يتم، بعد إقرار واجتياز إدراك الأوائل العقلية، والحسية، والتجارب، والأخبار، وما تقود إليه الاستدلالات الحقّة، المتشكلة في الخيال، الذي له بدوره وجه إلى الباطن، يستقي منه إدراكات أخرى (٧ / ١٠٦)، بوسائل أخرى أكثر تعقيداً، لا قبل ذلك.

الظاهر والباطن:

إن ما نعرفه من حقائق ليس سوى أمثلة متخيّلة فينا، سواء أكانت متمثّلة عن طريق الحواس والعقل، بوساطة البصر الظاهر والشمس الظاهرة – وبهذا فهي ظاهرة – أو عن طريق البصيرة الباطنة، بمصاحبة البصر الباطن، والشمس الباطنة – وبهذا فهي باطنة– يقول الغزالي : " نعقل المفارقات بصور حقائقها في نفوسنا، فيكون لها حقيقتان، حقائق في أنفسها لأنفسها وهي بها مفارقة، وحقائق متصوّرة فينا فهي لنا، وهي أعراض وأمثلة لتلك الحقائق " (٣٢ / ٦٩).

إذن فثمة منظومتان مترابطتان، هما ؛ منظومة الظاهر، أو علوم العلماء أو الحكماء، ومنظومة الباطن، أو علوم الأولياء والأنبياء، وتأتي علوم الأولياء والأنبياء حدساً من داخل القلب، من الباب المنفتح إلى عالم الملكوت، بينما تأتي علوم الحكمة من أبواب الحواس استدلالاً، (١٥ / ٣ / ٢٢) وتستقرّ جميعاً داخل الخيال. الظاهر أولاً، ثم يليه الباطن، ولذلك كان الخيال (فيصلاً) بين العالمين (٣٢ / ٧٨)، وهما متكاملان، هذا إذا تخلّصت النفس من كدوراتها وسلكت سبيل المجاهدة. ويعبّر الغزالي عن الطريق الموصل إلى هذا بقوله :

" الفضائل بجملتها تنحصر في معنيين، أحدهما، جودة الذهن والتمييز، والآخر حسن الخلق، أمّا جودة الذهن، فليميز بين طريق السعادة والشقاوة فيعمل به، وليعتقد الحقّ في الأشياء (على ما هي عليه) من براهين قاطعة مفيدة لليقين، لا عن تقليدات ضعيفة، ولا عن تخيلات واهية، وأما حسن الخلق، فبأن يزيل جميع العادات السيئة التي عرف الشرع تفاصيلها" (١٦ / ٥٠).

وهكذا فإنه " إذا اقترن الذوق بالعلم، كان ذلك من أحسن الفوائد، وأعظم العوائد " (٣٢ / ١٤٥). وحتى ينال المرء فوائد وعوائد هذا الجمع الاستكمالي بين الطريقين، ويصبح بذلك مهديّاً هادياً، تتوالى عليه المعرفة الذوقية، لا بدّ له أن يتبع طريقاً، يشكّل إتقان علم الظاهر والعمل به بدايته، ويشكل علم الباطن نهايته، ويؤكد الغزالي ذلك بقوله :

" إن الهداية التي هي ثمرة العلم لها بداية ونهاية، وظاهر وباطن، ولا وصول إلى نهايتها إلا بعد إحكام بدايتها، ولا عثور على باطنها، إلا بعد الوقوف على ظاهرها " (٣٤ / ١٧).

وحقيقة التقوى عند الغزالي أيضاً، لها ظاهرها وباطنها، ويرى أن في ظاهر الشريعة، بعد العلم بها، ما يرشد ويبصّر ويقود إلى نيل أبلغ مراتب التقوى . لذلك عرض الغزالي في رسالته (بداية الهداية) و (الأدب في الدين) المسلك اليومي النموذجي، الذي على المسلم أن يراعيه، ويراعي آدابه، لكي ينتقل إلى عمارة باطنه بالتقوى، فيفوز بالحقائق الذوقية . يقول الغزالي :

" فإذا عمرت بالتقوى باطن قلبك، فعند ذلك ترتفع الحجب بينك وبين ربك، وتنكشف لك أنوار المعارف، وتتفجر من قلبك ينابيع الحكم، وتتضح لك أسرار الملك والملكوت " (٣٤ / ٧٧) .

هكذا كان الظاهر، أو الوجود المتشكّل بالخيال، والمنتزع بالحواس والعقل، أو شبكة العلوم الحقّة، وهي متضمنة في الشريعة – على ما يرى الغزالي – مدخلاً إلى الباطن، وإذا كانت الدنيا مزرعة الآخرة فهي، " منزل من منازل الهدى، وإنما سميت دنيا لأنها أدنى المنزلتين، فاضطر إلى أن يتزود من هذا العالم " (١٥ / ٥–٣) . وهكذا كانت ممارسة السلوك المترتّب على معرفة هذا الظاهر تعني إحكاماً له، مما يفتح الطريق إلى نيل الحقائق الباطنة .

هذا الظاهر البرهاني، مع كل هذا، ليس من السهل تحصيله فضلاً عن تحصيل الباطن " وربّما يتفق ذلك في كل عصر لواحد أو اثنين ممن ينتهي إلى تلك الرتبة، وقد يخلو العصر عنه" . (١٤ / ١٠٨)، وليس يقوى على ذلك إلا من له فطنة، وقريحة، وذكاء، وفهم، وإدراك، ولا بدّ له مع ذلك من إرشاد وتوجيه، يقول الغزالي :"إن الأشياء لها حقيقة، وإلى دركها طريق، وفي قدرة البشر سلوك ذلك الطريق، لو صادف مرشداً بصيراً،

ولكن الطريق طويل، والمهالك كثيرة، والمرشد عزيز، فلأجلها صار الطريق عند الأكثر مهجوراً إذ صار مجهولاً " (٣٥/ ١٢٨).

الطريق البرهاني الظاهري:

حتى يصبح هذا الطريق المهجور مألوفاً، ويصبح العلم به ميسوراً بعد أن كان مجهولاً، لا بدّ من مرشد يبصر به، ولقد أخذ الغزالي على عاتقه مهمة ذلك . ليعرض البرهان بحسب فهم طريقة أهل الظاهر له، مبدياً في أثناء ذلك بعض الآراء الخاصة به والمنسجمة مع نظرته الذوقية التي سيستأنف على أساس منها الدخول في الطريق الذوقي والتبصير به .

يدخلنا الغزالي في طريق البرهان بما يتّفق ونظرته الذوقية إذ يرى، " أن بداية العقل غريزة، يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية، وكأنه نور في القلب يستعدّ به لإدراك الأشياء" . واضح أن الغزالي يتابع المحاسبي في هذا المدخل، ولنلاحظ ربط الغريزة بالنور، إذ يتهيأ به حصول الأوائل في النفس في بداية التمييز، مما يفضي إلى العلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، ومثال هذه الأوائل " العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد ... لأن هذه العلوم موجودة، وتسميتها عقل ظاهر " (١٥/ ١/ ٨)، ثم بعد ذلك، " وبقوة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد التجارب " (١٥/ ١/ ٨٦)، ثم يتقدم الحال، " لتستفاد علوم التجارب بمجاري الأحوال، فإن من حنّكته التجارب، وهذّبته المذاهب، يقال إنه عاقل في العادة " (١٥/ ١/ ٨٥) ثم ينتهي حال هذا العقل الظاهر إلى أن يعرف بعواقب الأمور .

وعلاوة على اتساق هذه العلوم، وإفضاء بعضها إلى بعض، فإن الغزالي يربطها، انسجاماً مع نظرته الذوقية، بالفطرة إذ يقول : " هذه العلوم كأنها مضمّنة في تلك الغريزة بالفطرة، ولكن تظهر في الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود، حتى كأن هذه العلوم ليست بشيء وارد عليها من خارج، وكأنها كانت مستكنّة فيها فظهرت " (٩ / ١ / ٨٦).

إن هذا يتفق مع نظرة الغزالي المعرفية وتفرقته بين الوجود الظاهر أو الوجود الذي أصبح متخيّلاً، وبين الوجود الذاتي القائم بنفسه خارج النفس، لكن هذه العلاقة وثيقة، إذ إن : " نفس الإنسان معدن للعلم والحكمة، ومنبع لهما، وهي مركوزة فيه بالقوة في أول الفطرة، لا بالفعل، كالنار في الحجر .. ولا بدّ من سعي في إبرازه بالفعل .. ومنه ما يحتاج فيه إلى تعب قليل، كذلك العلم في النفوس البشرية منه ما يخرج إلى الفعل من القوة بغير تعلّم بشري كحال الأنبياء عليهم السلام، فإن علومهم تظهر من جهة الملأ الأعلى، من غير وساطة بشر، ومنه مايطول الجهد فيه كأحوال العامة من الناس ... ومنه ما يكفي فيه السعي القليل، كحال الأذكياء من الصبيان " (١٦ / ٩١).

إذن فالنفس مهيّأة بالقوة، لإدراك المعقولات، ولها غريزة تجعل هذه المعرفة ممكنة، يشمل هذا بعض الاستدلالات، كوجود الله، بل ومعرفة العالم، بسبب من استعداد هذه الغريزة لقبول العلم، يقول الغزالي : " كلّ آدمي فطر على الإيمان بالله عزّ وجلّ، بل على معرفة الأشياء على ما هي عليه، أعني أنها كالمتضمّنة فيها لقرب استعدادها للإدراك .. وتسمية هذا النمط تذكّراً ليست ببعيد " (١٥ /٨٧-١).

إن مبعث هذا الربط المباشر، بين إدراك المعلومات الأولية ومن ثم بعض المقدمات الأخرى، وبين العقل الغريزي، عند الغزالي، هو الإمكانية السريعة التي يتمّ بها تمثّل هذه المعلومات، إذ يبدو أنه لا مهلة عند حصولها، مما يبرر القول بأنها تحصل على سبيل الإلهام، أو الحدس، وربما التذكر. وأنها كانت موجودة فظهرت، ينطبق ذلك على بعض المجربات -كما سنرى-.

قضايا البرهان:

إن مادة البرهان، في الواقع، تشمل - في نظر الغزالي - ما يزيد على الأوائل والتجارب، إذ إن: " المادة الصحيحة التي تستعمل في النظر، كلّ أصل معلوم قطعاً، إما بالحس، أو بالتجربة، أو بالتواتر الكامل، أو بأول العقل، أو بالاستنتاج من هذه الجملة " (٢١ / ٧٧).

يتبيّن من هذا، أن قضايا البرهان تتشكّل عند الغزالي من المقدمات الأوائل، (العقلية والحسية)، والتجارب الموثوق بها،ومن ثم الأخبار المتواترة، وما ينتج عنها جميعاً بالاستدلال. وهذه القضايا وحدها هي مادة البرهان، وبالمناسبة، فإن هذا هو تعريف البرهان في النظرة الظاهرية، أمّا الحجّة عليها فلأنها (علوم ضرورية)، وهي ذات الحجة الظاهرية(١٨ / ٦٧). ويحصر الغزالي العلوم الضرورية بقوله: " العلوم الضرورية المستفادة، إما من الحس، أو التجربة، أو غريزة العقل " (٢١ / ٥١).

في حين أن المقدمات الإخبارية ضرورية تواتراً، أمّا المقدمات الإقناعية، كالمشهورات، والمظنونات، والمحمودات، فهي ليست ضرورية - وإن كانت

تصلح لنظم الأقيسة الإقناعية – وعليه فلا حجّة فيها . يقول الغزالي : " فكل قياس لم يكن بنظم مقدمات ضرورية، أو بنظم مقدمات مستنتجة من ضرورية، فلا حجة فيه " (١٣ / ٥٢) .

بل إن " أكثر الغلط يكون في المبادرة إلى تسليم مقدمات البرهان على أنها أولية، ولا تكون أولية، بل ربّما تكون محمودة مشهورة أو وهمية، ولا ينبغي أن تسلم المقدمات مالم يكن اليقين فيها على الحدّ الذي وصفناه " (٢٠ / ٢٢٤) .

من هنا فإن (البرهان) نوع من القياس، لاكلّه، ولا نستعمل فيه إلا القضايا الضرورية والقضايا الناتجة عنها فقط، أما استعمال القضايا غير الضرورية فلا يسمى القياس عليها برهاناً، بل يسمى قياساً جدلياً وفقهياً، وهذا لا يفيد بردّ اليقين (٢١ / ٤٥)، ويفصل الغزالي هذا بقوله : "فإن كانت المقدمات قطعية سمّيناها برهاناً، وإن كانت مسلّمة سمّيناها قياساًجدلياً، وإن كانت مظنونة سميناها قياساً فقهياً " (٢٣ / ١ / ٣٨) .

ولهذا يعرف الغزالي البرهان بقوله : " البرهان الحقيقي ما يفيد شيئاً لا يتصور غيره، ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان، فإنها تكون يقينية أبداً، لا تستحيل ولا تتغير" (٢٠ / ٢٢٢) .

ومن هنا اعتبر الغزالي (البرهان) مرجعية لا تقبل الشكّ والمخالفة،، إن كان البرهان على هذه الشاكلة، يكون صحيحاً وقاطعاً، " ... حتى لو نقل عن نبي صادق نقيضه فينبغي أن يقطع بكذب الناقل أو بتأويل اللفظ المسموع عنه ... فإن لم يقبل التأويل، فشكّ في نبوة من حكي عنه بخلاف ما عقلت إن كان ما عقلته يقيناً،... فالتناقض في البراهين

الجامعة للشروط التي ذكرناها محال"[٣] (٢٠ / ٢٢٣). وكذلك يقول : " البرهان القاطع لا يُدرأ بالظواهر، بل يسلط على تأويل الظواهر، كما في ظواهر الآيات المتشابهات في حق الله تعالى " (٣٢ / ١١٢).

يتبيّن من هذا أن قيمة البرهان مطلقة، إذا تشكل من القضايا الأوائل (العقلية والحسية)، ومن التجارب الموثوق بها، ومن الأخبار المتواترة، وما ينتج عنها بالاستدلال، وهذا البرهان، بالإضافة إلى الحد، تنحصر فيه مدارك العقول، فهما " مقدمة العلوم كلّها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً " (٢٣ / ١ / ١٠)، وعلى هذا فلا مجال للتنكر للبرهان من أي أحدٍ كان، إذا كان مستوفياً الشروط . لأنه ضروري " ومهما انتهى كلام الخصم إلى مجاحدة الضرورة، فلا وجه إلا الكفّ عنه، والاقتصار على تعزيته فيما أصيب به من عقله "(١٣ / ٨٨)[٤].

---

(٣) بالطبع لقد تغيرت هذه النظرة في الدراسات المنطقية المعاصرة حين تحول المنطق إلى نظرية أكسيومية .

(٤) أطلقت كثير من الدعاوى المتسرعة بأن الغزالي لم يكن يريد من المنطق سوى الجدل، يقول أحد الباحثين: «اليقين الذي يطلبه الغزالي من المنطق ليس يقين البرهان بالمعنى الأرسطي الذي لا يعتمد إلا على مقدمات صادقة ضرورية (أوائل) كما رأينا مع الفارابي، بل إنما يريد الغزالي يقين القياس أي صحة الاستدلال فقط، وبعبارة أخرى، إن المنطق عند الغزالي هو الجدل باصطلاح أرسطو.. وهذا بالضبط ما كان يهمّ الغزالي من المنطق، فهو لم يكن يريد إنتاج المعرفة بل الدفاع عن نوع معطى منها وهدم نوع آخر». (٢ / ٣٨٤).

إن تعميم هذا الحكم على كل إنتاج الغزالي دون تقييده وحصره في المرحلة الجدلية عند الغزالي حين كان يواجه الأهواء، يدلّ على عدم تناول فكر الغزالي إلا من خلال كتب الطور الأول وبالأخص الموجهة لنقد الفلاسفة والباطنية حين كان يستعمل معهم الأسلوب الجدلي بكثافة، وأسلوب الجدل – كما هومعروف – مناسب للردّ على دعاوى الخصوم..

والغزالي لا يكتفي بعزل منظومة البرهان والتعويل عليها، من غير تسويغات يقدمها لقبولها، فلا بدّ لهذه القضايا من شروط تصبح بها ضرورية، ويتم ذلك بالنظر في (حكم المقدمة وشروطها) (٣٥ / ١٢)، فبغير مراعاة هذه الشروط يختل البرهان، إذ: " الخلل في البرهان، تارة يدخل من جهة نفس المقدمات، إذ قد تكون خالية من شروطها، وأخرى من كيفية الترتيب والنظم، وإن كانت المقدمات صحيحة يقينية، ومرة منهما جميعاً" (٢٣ / ١ / ٢٩).

هذا التحليل للبرهان يجمع ما بين النظرة التطابقية والنظرة الاتّساقية معاً، وهو ذات التحليل الظاهري أيضاً(١٨ / ٦٧)، يقول الغزالي : " مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم .. (مطابق للحقيقة)، وإن نظرت إلى العبارة عن العلم وجدتها أيضاً حاصرة، فإنها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة .. وإن نظرت إلى الكتابة وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة " (٢٣ / ١ / ٢٢).

لكن الغزالي مع هذا،وكما أسلفنا، يحاول استثمار الطريق البرهاني – كلّما سنح له – لحساب التكميل الذوقي، ولحساب صياغة خطابه الشمولي مراعاةً لسياسة العلم، ولنقف على ذلك نرى أن نفصّل القول على المقدمات الضرورية، أو مادة البرهان، حيث إن " طالب البرهان ينبغي أن ينظر في نظمه وصورته، وفي المقدمات التي فيها النظم والترتيب" (٢٣ / ١ / ٢٩)، ولنبدأ بالأوائل العقلية والحسية.

الأوائل العقلية والحسية :

أفضنا فيما سبق القول على الأوائل العقلية، ولا داعي للتكرار هنا، وإنما بحسبنا أن نعيد التأكيد على أنها تشكل عند الغزالي أساساً للمعارف جميعاً، سواء أكانت ذوقية، أم برهانية، أم إقناعية، أم شرعية، وإنها قد ثبتت إلهاماً، وازدادت ثباتاً بالنور الذي قذفه الله في القلب، ومثالها، " علم الإنسان بوجود ذاته[٥] .. وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر، وأن الاثنين أكثر من الواحد "الخ.. (٣٥ / ٥٦).

بيد أن الغزالي ضم إلى هذه الأوائل العقلية أوائل حسية، من حين لآخر، إذ يقول : " المعرفة قسمان : أولي، وهو الذي يطلب بالبحث كالمفردات المدركة بالحس، ومطلوب، وهو الذي يدلّ اسمه منه على أمرٍ جملي غير مفصّل، فيطلب تفصيله، وكذلك العلم، ينقسم إلى أولي ومطلوب " .

كما يضيف أيضاً " الحسّيات، أعني المدركة بالمشاهدة الظاهرة والباطنة والآلام والأفراح والغموم، وذلك كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه .. ومجرد العقل لايكفي في إدراكها " (٢١ / ٥٨).

هذه المعطيات الحسّية، أو الأعراض، لها حقيقة في أنفسها وهي بها موضوعية، ولها حقائق متصوّرة فينا، فهي لنا (٣٢ / ٦٩)، مما يردّها إلى الوجود الخيالي، المنتزع من الوجود الذاتي، إذ "عند التحقيق، المحسوسات أيضاً، ملاحظتها، حصول حقائقها التي هي بها محسوسة حتى تصير الخارجة بها ملاحظة" (٣٢ / ٦٩).

---

(٥) تؤكد عبارة الغزالي هذه أن وجود الذات أمر بدهي لايحتاج إلى استدلال مطلقاً .

هذه الوقائع، أو الأعراض، ستنتظم بتكرار التجارب، وتجنّب عوارض الخطأ فيها، مثل، (بعد المحسوس)، و (كثافة الوسط)، (٢٠ / ١٦٦) أو(البُعد المفرط)، أو (ضعف في العين)، (٣٥ / ٥٨) . لتصبح معلومة حين يتدخّل الخيال، بمعونة الأوائل العقلية، ليعين على تصوّرها وجوداً ظاهرياً، وبهذا تكون هي " المعقولات بوساطة البدن وقواه، واكتسابه العلوم بواسطة المقدمات الخيالية " (٣٢ / ٦٥)، ويوضّح الغزالي المقصود بهذا بقوله: " الحس يؤديّ إلى القوة الخيالية مثل المحسوسات، وصورها، حتى يرى الإنسان شيئاً، ويغمض عينيه، فيصادف صورة الشيء حاضرة عنده على طبق المشاهدة" (٢٠ / ٢١٢) .

إن هذا يؤدي، إلى أن الأوائل الحسية، حين ترد عبر الحواس، فإن الخيال يقوم بتنظيمها بواسطة العقل وأوائله لتصبح صوراً، وبهذا فهي منتزعة تجريداً من الوجود الذاتي، لتسهم في تشكيل الوجود الظاهري في الخيال .

ويرى الغزالي أن بعض المحسوسات يمكن أن ترد من عوالم غير عالمنا المدرك هذا، " فالعوالم كثيرة لا يحصيها إلا الله تعالى، كما قال، وما يعلم جنود ربّك إلا هو، وإنما خبره عن العوالم بوساطة الإدراك، وكل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالم من الموجودات، ونعني بالعوالم أجناس الموجودات " (٩ / ٥٢) .

إن هذا يفتح الباب لورود معطيات غير حسية، أي غير واردة عن طريق الحواس الظاهرة المعروفة، إذ ربّما توجد حاسة، أو طريق، تدرك بها إدراكات أخرى. . . وأبرزها – عند الغزالي – عين القلب الباطنة، إذ إن " وراء طور العقل طوراً آخر، تنفتح فيه عين أخرى، يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، وأموراً أخر العقل معزول عنها، كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات، وعزل قوة الحس عن مدركات التمييز " (٩ / ٥٣) .

من هنا يربط الغزالي، ثانية، بين القوى الحسية الظاهرة، وقوى أخرى باطنة، تدرك موجودات مختلفة .. علاوة على إدراك المحسوسات الظاهرة والمشاعر الباطنة، ولا يوجد ما يمنع من وجود قوى أخرى يتم بها إدراك مدركات من نوع آخر. مما يمهد الباب عن هذا الطريق للحقائق الذوقية .

ما يهمنا في هذا المقام، أن المحسوسات الظاهرة تصبح متصوّرة في الخيال، ويمكن التعبير عنها بصيغة كقولنا، (الثلج أبيض) و (القمر مستدير)، (٢٣ / ١ / ٤٥)، وبهذا تشتبك الحسيات بالتجربيات - عند الغزالي - مثل حكمنا، أن (النار محرقة)، و (الخبز مشبع)، بيد أنه، وإن كانت التجربية يقينية عند من جرّبها، فهي في نظر الغزالي غير المحسوسات، لأن مدرك الحس هو أن هذا الحجر يهوي إلى الأرض، وأمّا الحكم، بأنّ كُلّ حجرٍ هاوٍ، فهو قضية عامة لا قضية في عين، وليس للحس إلا قضية في عين " (٢٣ / ١ / ٤٥).

يفيد هذا الفصل بين المحسوسات والمجرّبات أو الأوليات والتجربيات - عند الغزالي - أن القضية الحسية، قضية وصفية تقع على عين، في حين أن القضية التجربية، قضية كلية عامة تقع على حكم مجموع . واستناداً لهذه التفرقة يجعل الغزالي من المحسوسات أوائل، تقع على سبيل الإلهام، حيث يقول، " المدارك العقلية والحسية مع كافة الخلق إلا من لا عقل له ولاحس " (٢٢ / ١٧). في حين أن المجربات تحصل بالاستدلال. وهي، "تستفاد من مخالطة الخلق ومجاري أحوالهم، والعقل الغريزي ليس كافياً في تفهم مصالح الدين والدنيا وإنما تفيدها التجربة والممارسة ولا خير في عزلة من لم تحنكه التجارب" (١٥ / ٢ / ٢٤١).

المقدمات التجربية (التجربيات):

أما المقدمات التجربية فهي مكتسبة ويعقدها القياس الخفي، (٢٠ / ١،٦٥)، يقول الغزالي: " من لم يمعن في تجربة الأمور تعوزه جملة من اليقينيات، فيتعذّر عليه ما يلزم عنها من النتائج، فيستفيدها من أهل المعرفة بها .. وإن جربها فعليه أن يتولّى تكرار هذه التجربة حتى تصحّ " (٢٣ / ١ / ٤٦).

كما يقول: " لامجال للعلوم التجربية إلا بما يشاهد على سبيل التكرّر " (١٤ / ٨١)، ومثال هذه المقدمات التجربية، والتي " يعبّر عنها باطّراد العادات"، حكمك بأن، " النار محرقة، والخبز مشبع .. والخمر مسكر، والسقمونيا مسهل .. وهذه غير المحسوسات .. ولكن بوساطة الحس، أو بتكرار الإحساس مرة بعد أخرى .. فإذا تكرر مرات كثيرة في أحوال مختلفة انغرس في النفس يقين وعلم " (٢٣ / ١ / ٤٥).

استنادا إلى هذا الفهم عرض الغزالي معرفته للطبيعة، لكن الغزالي لا يعزو هذا الاعتقاد بالمقدمات التجربية للثبات والاطراد كما هو الشأن عند ابن حزم، وإن أحال إليه، وإنما يقدم رأياً ينسجم ونظرته الذوقية، إذ يرى أن هذا يعود إلى (قياس خفيّ)، يقول الغزالي: " إذا تأملت هذا عرفت أن العقل نال هذه بعد الإحساس والتكرّر بقياس خفيّ ارتسم فيه، ولم يشعر بذلك القياس " (٣٥ / ١٦٠)، (٢٣ / ٤٦).

والغزالي يقصد بهذا (القياس الخفيّ) ما يمكن اعتبار بعضه حدساً تجربياً، يتمّ به الانتقال من الجزء إلى الكلّ، وإذا ما عدنا إلى التفرقة التي يقيمها الغزالي بين الحدس والفكر وضح لنا الأمر، يقول الغزالي: " الفكرة

هي حركة للنفس في المعاني مستعيناً بالتخيّل، في أكثر الأمور، يطلب بها الحدّ الأوسط وما يجري مجراه.. استعراضاً للمخزون في الباطن وما يجري مجراه، فربّما تأدّت إلى المطلوب وربما انبتّتْ . وأما الحدس، فهو أن يتمثّل الحدّ الأوسط في الذهن دفعة، بأن يعلم العلة فيعلم المعلول، أو يعلم الدليل، وهذا الحصول، تارة يكون عقيب طلبٍ وشوق، وقد يكون من غير طلب واشتياق، بأن يكون نفساً شريفة قوية مستضيئة في نفسها فيحصل له العلوم ابتداءً .. ولا يفارق طريق الإلهام والحدس طريق الاكتساب والفكر "(١٤٢/٣٢).

إن القول بالقياس الخفي – عند الغزالي – ييسر الجمع بين طريق النظر وطريق الذوق . حيث إن بعض الأدلة تحصل فجأة، في حين، أن أدلة أخرى تظهر بعد النظر والاستقصاء، وفي الواقع فإن كثيراً من الأدلّة تبدو حدسية، تهجم على القلب أو العقل من حيث لا يدري، والقائلون بالإلهام يجدون في هذه القضايا سنداً لتجاوز المعرفة الظاهرية إلى المعرفة الباطنة . فالفكر يمضي خطوة خطوة، وبأناة، في تحصيل الحدود الوسطى، وإدراك ارتباط العلّة بالمعلول، لكن الحدس يتمّ بطريق خاطفة، يتصل من خلالها المرء إلى العلم بالمعلوم دفعة واحدة، ومن هنا جاء ردّ الأوائل العقلية والحسية إلى الإلهام عند البعض، لأنها تحصل فجأة من غير طلب واستدلال . لكن الغزالي يمتدّ بهذا لينسحب على بعض القضايا التي لا تفارق التجربية. وهذه القضايا لا فرق بينها وبين غيرها، " لا في العلم نفسه، ولا في محلّه، ولا في سببه، لأن محل العلم النفس"(١٤٢/٣٢).

إن لهذا الحدس التجربي أهمية بالغة في تبصيرنا بالطريق الذوقي، أكثر من ذي قبل، فهو يرشدنا إلى وجود ارتباط أكيد بين المعرفة البرهانية

والمعرفة الذوقية، فالغزالي يرى أن ثمة قضايا، " ومن قبيل المجربات، الحدسيات، وهي قضايا مبدأ الحكم فيها حدس من النفس يقع لصفاء الذهن وقوته وتوليه الشهادة لأمور .. ومن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس، على طريق الحدس والاعتبار، قضايا كثيرة، لا يمكنه إقامة البرهان عليها، ولا يمكنه أن يشكّ فيها، ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم، إلا أن يدلّ الطالبَ على الطريق الذي سلكه وانتهجه، حتى إذا تولى السلوك بنفسه، أفضاه ذلك السلوك إلى ذلك الاعتقاد ... فمن الاعتقادات اليقينية مالا نقدر على تعريفه غيرنا بطريق البرهان إلا إذا شاركنا في ممارسته ليشاركنا في العلوم المستفادة منه، وفي مثل هذا المقام يقال من لم يذق لم يعرف، ومن لم يصل لم يدرك" (٢٠ / ١٦٨–١٦٧) .

يفيد هذا، أن الخيال يتوصّل إلى معارف، سواء أكانت تجربية، أم غير ذلك، عن طريق غير الاستناد إلى استعراض مخزون الأوائل، والتجارب، والأخبار، للاستدلال البرهاني عليها، كما هو الحال في الطريق البرهاني، وإنما عن طريق مفاجئ أيضاً، يتمّ من خلاله الربط بين المعلومات، فتدرك النفس من غير طلب قضايا حدسية، في حالة صفاء الذهن ونقاء السريرة، وبعد التلبّس بالبرهان والعمل بما يمليه لدرجة يصبح معها حالاً مذوقاً، ولا يستطيع المرء الذي وقعت له هذه القضايا أن يشكّ فيها ولا أن يعلّمها غيره . وهذه القضايا لا تعارض القضايا البرهانية بأيّ حال .

إن هذا في مجمله يؤدي إلى بعض التداخل بين قضايا الطريق البرهاني والطريق الذوقي، مما يجعلهما متكاملين لا متعارضين أو متناقضين، يقول الغزالي :

" العلوم التي ليست ضرورية (أولية) ... تختلف الحال في حصولها،

فتارة تهجم على القلب كأنه ألقي فيه من حيث لا يدري، وتارة مكتسبة بطريق الاستدلال والتعلّم، فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاماً، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً " (١٥/ ٣/ ١٨٦).

ما نخلص إليه من هذا أن القضايا التجربية زائدة على الأوائل (الحسية والعقلية)، وأنها تتأسس عليهما معاً بالاستدلال والتكرار دوراً بعد دور بقياس خفي، يختلط أحياناً بقضايا تحدث بطريق حدسية، هي مثل الاستدلالية التجربية في قوة اليقين، مما يفسح المجال لتأكيد الطريق الذوقي، وقبول حقائق مفاجئة أو طارئة بطريقة مباشرة .

وفي تقديري، فإن ما يترك تأثيره هنا هو العقل الفعّال؛ لأن ما يؤكده الغزالي هنا هو أنه ليس هنالك ضرورة على المستوى المنطقي للربط بين الوقائع والمقدمات والنتائج ما لم تتدخل قدرة في حصول هذا الأمر، يقول الغزالي :

" العلوم الحقيقية التصديقية هي موادّ القياس، فإنها إذا أحضرت في الذهن، على ترتيب مخصوص، استعدّت النفس لأن يحدث فيها العلم بالنتيجة من عند الله تعالى ... فاعلم أن النتيجة لا تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدّمتين، ما لم تحضر المقدّمتان في الذهن، ويخطر ببالك وجه وجود النتيجة" (٢٠ / ١٦٠).

إن وجه وجود النتيجة هنا هو الحدس، الذي يخرج النتيجة من القوة إلى الفعل بمشيئة الله، ذلك أن" العلوم الأُوَل بالمفردات تصوراً، وبما لها من النسب تصديقاً، تحدث في النفس من الله تعالى أو من ملك من ملائكته عند حصول قوة العقل للنفس " (٢٠ / ٢١٤). وبهذا لا يتفق الغزالي مع

الآراء القائلة بأن النتيجة تحصل على سبيل التولّد، كما نجد عند المعتزلة، أو على سبيل استعداد القلب لحضور المقدمتين مع التفطّن لفيضان النتيجة من عند واهب الصور المعقولة، كما يقول الفلاسفة، أو على سبيل تضمّن المقدمات للنتيجة بطريقة اللزوم الذي لا بد منه عند أكثر أصحابنا (٢٣/ ١/ ٥٣).

القضايا الإخبارية (المتواترات):

يستكمل الغزالي بالأخبار المتواترة قضايا منظومة البرهان على طريقة أهل الظاهر، ذاهباً إلى تحديد الخبر بقوله: "إنه القول الذي يتطرّق إليه التصديق أو التكذيب" (٢٣/ ١/ ١٣٢)، بيد أن ذلك لا يشمل الأمر والنهي (٢٥/ ٥٢). وبهذا يشمل الخبر كل الأقوال التي تردنا سماعاً، سواء أوقعت في الماضي وأخبرنا بها، أم حصلت في زماننا ويخبرنا بها آخرون. لكن هذه الأقوال ليست جميعها صادقة ولا كاذبة، مما يلزمنا بالبحث عن وسائل نتحقّق بها من صدق الخبر أو كذبه.

ووسائل التحقّق من هذا – فيما يرى الغزالي – ترجع إلى العقل والحس والتواتر، حيث إن الخبر الكاذب " ما يعلم خلافه، بضرورة العقل، أو نظرة الحس والمشاهدة، أو أخبار التواتر" (٢٣/ ١/ ١٤٢)، ومعنى هذا أن التحقق من الخبر يحتكم إلى منهجية البرهان، وأن الخبر الذي يخالف هذه المنهجية باطل، وهذه المنهجية هي التي من خلالها "علمنا بوجود الرسول صلى الله عليه وسلم وبدعواه النبوة، ووجود موسى، وعيسى، وسائر الأنبياء" (٢٢/ ١٦). وعلمنا " البلاد المشهورة، وأنه متواتر في الأعصار كلّها عصراً بعد عصر، إلى زمان النبوة" (٢١/ ٧٧).

إذن فمثل هذه الأخبار ومثل علمنا (بوجود مكة ووجود الشافعي) فإن هذه أمور وراء المحسوس (الذي نواجهه، ولا سبيل لنا إلى معرفتها) إلا أن سمع صوتاً، المخبر بوجود مكة، فأما الحكم بصدقه فهو للعقل وآلته السمع، لا مجرد السمع بل تكرير السمع " (٣٥ / ١٠٥).

من هنا فإن لتكرير السماع أو التواتر دوراً أساساً في قبول الأخبار أو رفضها، شريطة تحكيم العقل في هذا السماع . وتحكيم العقل يعني الرجوع إلى الأوائل والتجارب، فما خالف ذلك من الأخبار ولم يكن معجزة لرسول، ينبغي رفضه؛ لأنه في حدّ الممتنع على قدرات البشر.

إذن فباستثناء المعجزات، فإن المرجوع إليه في صدق الأخبار، ومن بينها المنقول الشرعي، يرجع إلى الأوائل، وإلى التجارب، وإلى التواتر .. أما ما كان مخالفاً لذلك، فهو ممتنع وباطل، الأمر الذي جعل الغزالي يؤكد أن المعقول هو المرجوع إليه في إثبات صحة المنقول، يقول : " لا تدرك العلوم الشرعية إلا بالعلوم العقلية .. والنقل جاء من العقل وليس لك أن تعكس " (١٦ / ٩٤).

إذن، فإن الغزالي يُقصي ماهو ممتنع من الأخبار من دائرة المعارف الحقّة . بيد أن المشكلة تكمن في معرفة صدق ما هو في حدّ الممكن منها، فالروايات كثيرة، ولا بدّ من غربلتها. للوقوف على الصادق من الكاذب. ويتطلب هذا الأمر آليته المناسبة.

ها هنا يلجأ الغزالي إلى التواتر ليقرّه سبيلاً إلى الأخذ بالحقائق في مجال الخبر . على أن من شرط التواتر أنه ينبغي أن يصدر عن محسوس، أي أن يرتدّ إلى المشاهدة (٢٣ / ١ / ١٣٩)، وهو يحصل ولو بقول الفسقة، والمرجئة، والقدرية، بل بقول الروم (٢٣ / ١ / ١٤٠).

حدّ التواتر :

يرى الغزالي أن الخبر الوارد تواتراً ينبغي أن يبلغ فيه عدد المخبرين الحدّ الذي ينتهي معه السامع إلى التصديق الجازم، وليس يكفي في ذلك العدد اليسير -خمسة أشخاص مثلاً - فإن هذا النوع عنده يبقى في حكم خبر الواحد (٢٣ / ١ / ١٤٥) . أما التواتر الحقيقي فهو ما لاينحصر عدده الموجب للعلم، وإن من التكلّف حصر العدد .

وأمّا شروطه فهي: " أن يخبر المخبر عن علم لا عن ظنّ " "وأن يكون علمهم ضرورياً مستنداً إلى محسوس " " وأن يستوي طرفاه (أي طرفا الرواة)، وأن يكون عددهم على الأقل عدداً يورث العلم لنا، وإن كان هذا العدد معلوماً لله تعالى، وغير معلوم لنا " (٢٣ / ١ / ١٣٥-١٣٤) .

إن رأي الغزالي السابق يثير التساؤل من ناحية عدد التواتر، وهذه المسألة ـ أي مسألة العدد، خاض فيها قبل الغزالي علماء كثيرون، واختلفوا فيها . . فمن قائل إن أقل عدد يحصل به التواتر اثنان، إلى قائل إنه أربعة، إلى قائل إنه عشرون، إلى غير ذلك من أقوال، لكن الغزالي لا يقطع بعدد معيّن، ومردّ ذلك يعود إلى مشكلة الاستقراء ذاتها . يقول الغزالي : إن من التكلف حصر العدد الذي يكمل به التواتر، لأنه "كتكرار التجربة، ولكل مرة في التجربة شهادة أخرى إلى أن ينقلب الظنّ علماً، ولا يشعر بوقته، فكذلك التواتر " (٢٣ / ١ / ٤٦) .

وبهذا يعود القطع بالتواتر إلى العقل حين يُعمل القياس الخفيّ، فيولّد علماً يقينياً تماماً كما هو حال التجارب .

التواتر والاستقراء:

إن هذا الفهم ينسجم مع نظرة الغزالي العامة إلى الاستقراء . حيث إن الربط بين قضايا التواتر وقضايا التجربة له ارتباط بقضية السببية أيضاً، وبالجملة، في سبب اعتقادنا باليقين من أي نوعٍ كان . ومن هنا كانت مسألة السببية كما سنتعرف عويصة وغامضة، يقول الغزالي "أغمضها التعريف بالعادة وإليها استناد القياس" (٣٦ / ٥٤) .

فإذا ما أخذنا بأن المعرفة تعتمد على الوقائع، وأنه لا بد من تكرار هذه الوقائع، حتى ترسخ في النفس،كي يحصل بها على علم أكيد، لبدا لنا أن هذا (التكرار)، لواقعةٍ بعينها، هو السبب في حصول اليقين . إذ لو حصلت واقعة ما، ولم تتكرر، فلا يمكن أن نعدّ وقوعها علماً . . إلا أن تتكرر على ذات الصورة مرّات لا تحصر . . وفي الأحوال العادية، فإن هذه الواقعة تثير ظناً . . لكن هذا الظنّ ينقلب إذا تكررت الواقعه ذاتها على التدرج بكثرة الشهادات يقيناً . ولكن من غير أن نقف عند عدد معين من الشهادات يوجب أن ينقلب الظن معه يقيناً، لذا يقول الغزالي " الخبر يبدأ ظناً إلى أن ينقلب على التدريج يقيناً، إذا انتهى الخبر إلى حدّ التواتر " (٣٥ / ٥٧) حيث إنه (كتكرار التجربة) ولسنا نقف عند عدد معيّن من التجارب لنعتبره الحد الفاصل اليقين، فكذلك هذا . . . كما يقول، "إن ما يثبت بالعادة فإنما يثبت بالتكرار مرّة بعد أخرى، وهذا التكرار لا يثبت بمرّة ومرّتين ولاحصر لعدده، بل يجري ذلك مجرى أخبار التواتر ومجرى شهادة التجربة، فإن خبر الواحد يحرّك أوّل الظنّ، وخبر الثاني يقويه، وخبر الثالث يزيده تأكيداً، ولاتزال تتزايد قوة الظنّ تزايداً في التدريج حتى ينقلب علماً يقيناً، ولايمكن حصر ذلك العدد أصلاً، وكذلك

تجربتنا السقمونيا وكونه مسهلاً... كما أن لخبر كل واحد شهادة حتى ينتهي إلى التواتر" (٣٦ / ٦٤).

من هنا فإن التواتر يرتبط بتكرار الشهادات، كما هو حال التجارب، لينتهي إلى "انعقاد القياس الخفيّ أو الحدس الذي يتمّ بقدرة الله أو ملك من ملائكته. هذا من حيث العموم، أمّا من حيث الخصوص، فإنه بالإمكان الأخذ بمعايير أخرى في تحديد الأخبار الصادقة من الكاذبة، ولاسيما في مسائل الشريعة .. ومن بين هذه المعايير بالنسبة للكاذبة : ما خالف البرهان، وما خالف النصّ القاطع من الكتاب والسنّة والإجماع، وما صرّح بتكذيبه الجمع الكثير الذي يستحيل تواطؤهم في العادة على الكذب، وما سكت الجميع عن نقله (٢٣ / ١ / ١٤٢). كذلك، فإن بعض القرائن، وإن قلّ عدد المخبرين أو إذا لم يوجد إخبار، قد تؤكد وقوع الخبر كواقعة، وتقوم بذلك مقام العدد من المخبرين، يقول الغزالي : "مجرّد القرائن قد يورث العلم، وإن لم يكن فيه إخبار، فلا يبعد أن تنضمّ القرائن إلى الأخبار، فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين" (٢٣ / ١ / ١٣٥). وهذا بدوره ينتهي إلى انعقاد القياس الخفيّ أو الحدس.

ومعنى هذا، أن بعض المعلومات اليقينية، يمكن الاستدلال عليها من خلال جملة من القرائن المتصاحبة،" فاقتران هذه الدلائل كاقتران الأخبار وتواترها .. وكأن هذا مدرك سادس "(٢٣ / ١ / ١٣٦). ومثاله " أن نستدلّ على عشق العاشق لا بقوله، بل بأفعالٍ هي أفعال المحبين" (٢٣ / ١ / ١٣٥).

من هنا، فإن مسألة المعرفة واليقين أعوص وأعقد من مجرد إقامتها على مجرد تكرار الوقائع .. لذلك قال الغزالي بالقياس الخفيّ؛ لأن الانتقال من وقائع جزئية إلى حكم كلّي، (ولا علم إلا بالكلّي)، لا مسوغ له بغير الحدس .. مما يعيد أمر اليقين بتمامه إلى هذا الحدس . فإذا كانت الأوائل تحصل في النفس إلهاماً، وكانت الأحكام التجريبية والأحكام الإخبارية، تبعاً للتحليل السابق، تنتهي إلى صياغة الحكم الكلّي بوساطة قياس خفيّ ليس هو غير الحدس..، فلا مبرر إذن لرفض إقامة المعارف على هذا الحدس، واتخاذه سبيلاً إلى إقامة المزيد من المعارف، فنحن قد اعتمدناه في كلّ القضايا البرهانية كمحصلة، وتتويجاً لتلك الأبحاث المعرفية، ولا سيّما البرهانية . ولهذا السبب يقول الغزالي: " كأن العقل يقول، لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطّرد في الأكثر، ولو كان بالاتفاق لاختلف، وهذا الآن يحرّك قطباً عظيماً في معنى تلازم الأسباب والمسببات التي يعبر عنها باطراد العادات " (٢٣ / ١ / ٤٦).

لعل هذا الموقف هنا، الذي ينتهي في معالجة قضايا العلم إلى الحدس، هو الذي دفع بالغزالي ليأخذ بالذوق، بل وللأخذ بالأسباب الظنية في معرض الإقناع، أحياناً، فهو يجد الأمر مسوغاً إلى حدٍ ما، ضمن نظرة تكاملية، فالظنّ بداية للعلم، وبعضه ينقلب يقيناً من خلال تكرار الشهادات الفردية، حين يتعاظم عددها، إلى أن يتأدى الأمر إلى التصديق بها . ويتأكد جراء ذلك عقد قوى تذعن النفس له، فيصير الاعتقاد بها جزماً يقينياً يقول الغزالي: " الخبر يبدأ ظناً، إلى أن ينقلب على التدريج يقيناً، إذا انتهى الخبر إلى حدّ التواتر" (٥ / ٥٧) . ومن هنا يرى الغزالي أن النفس إذا أذعنت لقضية من القضايا، فلها أحوال ثلاثة :"إحداها : أن

يتيقن ويقطع به، وينضاف إليه قطع ثان، وهو أن يقطع بأن قطعها به صحيح .. الثانية : أن تصدق بها تصديقاً جزماً، لا تتمارى فيه، ولا تشعر بنقيضها ألبتة، ولو أشعرت بنقضيها لتعسر إذعانها .. ولنسم هذا (اعتقاداً جزْماً)، وهو أكثر اعتقادات عوام المسلمين واليهود والنصارى .. الثالثة : أن يكون لها سكون إلى الشيء، والتصديق به، وهي تشعر بنقيضه، أو لا تشعر، ولكنها لو أشعرت به لم ينفر طبعها عن قبوله، وهذا يسمى (ظناً) وله درجات " (٢٣ / ١ / ٤٤-٤٣).

من هنا فإن بعض الأخبار التي لا تعارض المعقول، والتي لم تبلغ حد التواتر قد تكون أخباراً صادقة في ذاتها، دون أن يتوفر لها حد التواتر، وأنه كلما زاد العدد، زاد اعتقاد النفس بصحة الخبر، ليصبح يقيناً، تماماً كالتجربة، لكن ذلك لايمنع أن تكون بعض الأخبار صحيحة، وإن لم تبلغ حد التواتر، شريطة أن لا يثبت خلافها، وشريطة أن تصاحبها قرائن مختلفة يزداد اعتقاد النفس بها تأكيداً، مما ينبغي معه الاستفادة منها على الأقل في معرض الإقناع، دون البرهان . ولهذا يقول الغزالي، "المسائل منقسمة إلى ما لا يمكن أن يعلم بنظر العقل، وإلى ما يمكن أن يعلم علماً ظنياً، وإلى ما يعلم علماً يقينياً "(١٣ / ٧٠). وهذا القول يتّفق مع قسمة الغزالي الناس إلى عامة، وخاصة، وخاصة الخاصة . والأساليب المعرفية إلى إقناعية، وبرهانية، وذوقية . والإيمان إلى إيمان العامة، وإيمان الخاصة، وإيمان خاصة الخاصة (٩ / ٥٣).

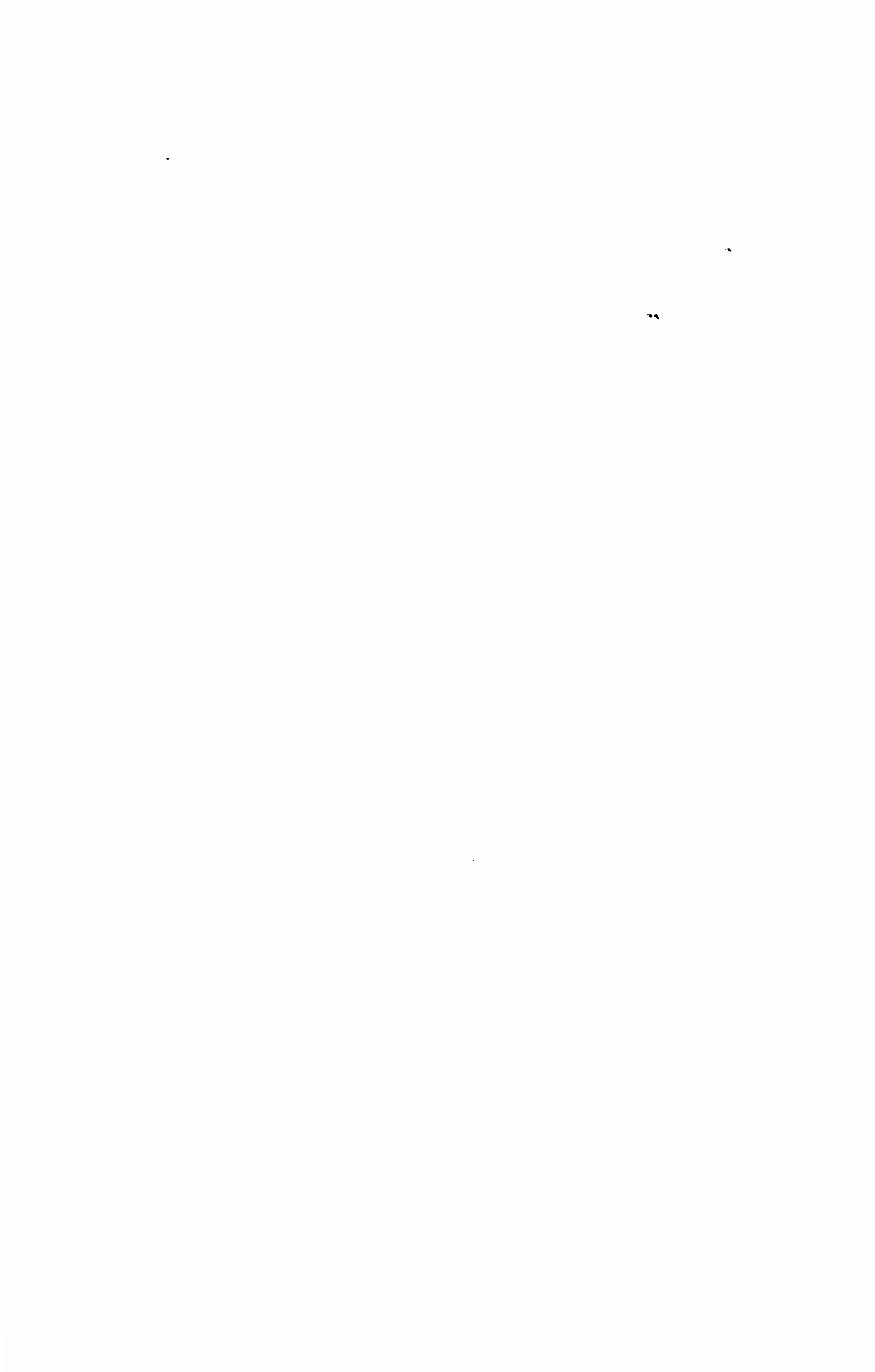
إذن فقد راعى الغزالي هذا الفهم والتفت إليه حين صاغ خطابه، ولا سيما في المسائل الإقناعية، وراعى التدرج في اكتساب المعارف، وراعى الحالة التي يقف عندها كل طور، مما دفعه لأن يستخدم كل الأساليب فيه

معاً، وإن كانت غير مستوية في درجة يقينها، ولم يجد تبعاً لذلك ما يمنع من استعمال ما هو ظني، ولا يخالف البرهان، والشريعة، في معرض الإقناع. لأن الإقناع سبيل إلى إيصال الخطاب إلى عامة الناس، وينتفعون به، ويقرّب الفائدة لهم. يقول الغزالي صراحة: " مقصود مثل هذا الكتاب (الإحياء) أن ينتفع به الأقوياء والفحول من العلماء، ولكننا نجتهد في تفهيم الضعفاء بضرب الأمثلة ليقرب ذلك من أفهامهم" (١٥/٢/٦).

بيد أن هذا التسويغ لم يصرف الغزالي - كما لاحظنا - عن التفرقة الدقيقة بين ما هو يقيني وما هو ظني، وما هو ذوقي، بما يقنن مراتب المعرفة، وإن كانت هذه الطرق تتداخل فيما بينها، وتنشأ عنها إشكالات معرفية. وإلا اختلطت المسائل، لهذا عزل الغزالي منظومة البرهان عن منظومة الإقناع، ليجعل من العقليات مجالاً للأولى، ومن الفقهيات مجالاً للثانية. في حين أبقى الطريق الذوقي نهاية للطريق، وتتويجاً له، مما يفرز اليقين القاطع الذي يعتقده الغزالي عن المسائل التي أخذ بها مراعاة لسياسة العلم. بالنظر لفائدتها العملية. ويفسر- بالتالي - تعدد مستويات خطابه.

الفصل الثالث

نقد القضايا والدعاوى المعرفية



إشكالية المصطلح عند الغزالي:

نرى أن علينا هنا - وقبل أن نتعرف على نقد الغزالي للقضايا والدعاوى المعرفية- أن نتدبر مشكلة تتعلق بالمصطلح عند الغزالي، فمع تكراره بأن اليقين ينحصر في القضايا الأوائل، والتجربية، والمتواترة، إلا أننا نلاحظ استعمالات كثيرة للألفاظ بما يخرجها من مدلولات إلى مدلولات أخرى مقصودة مثل (أوليات) (٣٥/ ١٠٢)، و(محسوسات ظاهرة)، و(محسوسات باطنة) (٣٥/١٠٣)، و(تجربيات)، و (جليات) و(حدسيات)، و(متواترات) كما يستعمل أحياناً ألفاظ الفلاسفة، وأحياناً ألفاظ المتكلمين، وأحياناً ألفاظ الفقهاء، وأحياناً ألفاظ الصوفية، وأحياناً ألفاظ الشريعة وذلك مثل (الميزان) و(المحك) و(القسطاس) و(المعيار)، أو (الروح الأمين) و(اللوح) و(روح القدس) و(العقل)، لتدلّ على معنى واحد . في حين أنه مشغوف، أحياناً أخرى، بعكس الأمر، فيأخذ بتفرقة الاسم على معانٍ عدّة، ليعتبر أنه من الأسماء المشتركة، وذلك مثل (النور) الذي يعني (العقل) و(البصيرة) و(شمس النفس) و(الميزان) و (الملك) و(البرهان) و(القرآن)،وهذا فيما أقدر عائد إلى نزعة الغزالي التكاملية، وفوق ذلك، فإن الغزالي يشير الى تخيّره وتبنيه أو اختراعه لمصطلحات مشتركة الدلالة اتباعاً لسياسة العلم التي

أخذ بها،ويذكر أن علينا أن نأنس بهذه الألفاظ، يقول : " فإني اخترعت أكثرها من تلقاء نفسي؛ لأن الاصطلاحات في هذا الفن ثلاثة: اصطلاح المتكلّمين، والفقهاء، والمنطقيين، ولا أوثر أن أتبع واحداً منهم فيقصر فهمك عليه، ولاتفهم اصطلاح الفريقين الآخرين، ولكن استعملت من الألفاظ ما رأيته كالمتداول بين جميعهم، واخترعت ألفاظاً لم يشتركوا في استعمالها،حتى إذا فهمت المعاني بهذه الألفاظ فما تصادفه في سائر الكتب يمكنك أن تردّه إليها وتطلع على مرادهم منها" (٣٥ / ٩٥) . بل يقول؛« التماسي من المخلصين قبول معذرتي عند مطالعة هذه المحادثات فيما أثرته في المذاهب من العقد والتحليل، وابتدعته في الأسامي من التغيير والتبديل، واخترعته في المعاني من التخييل والتمثيل، فلي تحت كل واحد من ذلك غرض صحيح وسر عند ذي البصائر صريح »(٢١ / ٩٥) كما يقول؛ "والوجه في هذه المباحث، أن نطرح الألفاظ ونحصل المعاني في العقل بعبارات أخرى، ثم نلتفت إلى تفاوت الاصطلاحات فيها"، (٢٢ / ١٠٢) ويقول، "الاصطلاحات مباحة لاحجر فيها للشرع ولا للعقل، وإنما تمنع منه اللغة إذا لم يكن على وفق الموضوع المعروف" (٢٢ / ١٠٣).

ومن هنا لم يجد الغزالي حرجاً في أن يستعمل المصطلح الأرسطي في معرض إثبات المسائل، يقول الغزالي : " من انكشف له أمر العالم على ما هو عليه، علم أن الريح هو الهواء، والهواء لا يتحرّك بنفسه مالم يحرّكه محرك، وكذلك محركه، وهكذا، إلى أن ينتهي إلى المحرّك الأول الذي لا محرك له، ولا هو متحرك في نفسه- عز وجل" (١٥ / ٤ / ٢٤٧).

وهكذا فإن علينا الانتباه للمعاني المقصودة من الألفاظ[١] إذ ربما يظن أنها مترادفة أو متباينة، وليس الأمر كذلك. مثل ألفاظ، "التفكر، والتدبر، والنظر، والاعتبار، والاجتهاد، والاستنباط، والقياس، وربما تشتبه هذه الألفاظ فيظن أنها مترادفة، وليس كذلك. وقد يظن أنها متباينة، لا تداخل فيها،وليس أيضاً كذلك" . (٣٦ / ١٠٤) أو ألفاظ يجوز أن تكون

(١) يتنبه ابن تيمية للإشكالية الناشئة عن استخدام المصطلح عند الغزالي، وينتقده حين يستعمل بعض المصطلحات الفلسفية والكلامية، ويرى انه من خلال ذلك، يحمل الناس على الاعتقاد بأنها تحيل إلى السرّ النبوي الذي يطلع عليه المكاشفون الذين أدركوا الحقائق بنور إلهي، يقول ابن تيمية:

« ونجد أبا حامد – مع أن له من العلم بالفقه، والتصوف، والكلام، وغير ذلك من الزهد والعبادة وحسن القصد، وتبحره في العلوم الإسلامية – يذكر قول الصابئة بعينه، قد غيرت عباراتهم وترتيباتهم، ومن لم يعلم حقائق مقالات العباد ومقالات أهل الملل يعتقد أن ذلك هو السر الذي كان بين النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر، وأنه هو الذي يطلع عليه المكاشفون الذين أدركوا الحقائق بنور إلهي» (٤٢ / ٥٤) .كما يقول» وهو يميل إلى الفلسفة ولكنْ أظهرها في قالب التصوف والعبارات الإسلامية، ولهذا فقد رد عليه علماء المسلمين حتى أخص أصحابه أبو بكر بن العربي فإنه قال : شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج فما قدر. وقد حكى عنه من القول بمذاهب الباطنية ما يوجب تصديق.ذلك في كتبه» (٤٢ / ٥٦) .

إذن فثمة قصد مدرك –من رجل لا شكّ في حسن قصده وتبحّره مع كثرة الإحسان والعلم الصحيح والعمل الصالح –من وراء هذا الاستعمال للمصطلح، وان كان يترك أثراً إشكاليا، بيد أن فوائده لا يستهان بها، كما يردد ابن تيمية على لسان أبي محمد بن عبد السلام: «إن هذه الكتب مقبولها اضعاف مردودها والمردود منها أمور مجملة وليس فيها عقائد ولا أصول دين» (٤٢ / ٥٥) وهذا فيما أرى تشخيص دقيق جداً من ابن عبد السلام في فهم ما يرمي إليه الغزالي، فالغزالي حين كان يحلل اللفظ أو المصطلح المجمل سواء أكان فلسفياً، أم باطنياً، يعمد إلى مخزون الدلالات الإسلامية المناسبة له دون الدلالات التي كان يشحنها الفلاسفة أو الباطنية أو الصابئة له، يصدق ذلك على معظم المصطلحات التي استخدمها الغزالي في معرض سياسة العلم. وكأني به أراد أن ينتزع من الفلاسفة وأصحاب المذاهب مصطلحاتهم ليشحنها بدلالات إسلامية.

كثيرة باعتبارات مختلفة في حين أن مسماها واحد مثل، "العقل، والملك، والقلم، والوحي، أو جبريل والروح، والأمين، وذو مرة، وشديد القوى، ومكين، ومطاع" (٢٥ /٦٣). والانتباه كذلك لما استحدثه الغزالي م ألفاظ التزمها في محك النظر، مثل (المعرفة) التي تفيد التصور، و(العلم) الذي يفيد التصديق، وكذلك (العلة) التي تفيد الحد الأوسط. ولعل عدم التزام مصطلح بعينه، عند الغزالي، في المسائل التجربية والبرهان عموماً وغير ذلك من مسائل، (مع وعيه بما يترتب على ذلك)، يعود بالإضافة إلى النزعة التكاملية ومراعاته لسياسة العلم إلى عدم عنايته بتعمق مسائل وتفاصيل الظاهر بالقدر الذي تعمق به الباطن، حيث إنه وظفه لصالح الباطن مما قصر التعمق فيه بالقدر الذي يخدم هذا الغرض(٢)، وربما لهذا لم يتفطن كثير من الدارسين لدور الظاهر كسبيل إلى الباطن عند الغزالي. وكأني به يتمثل، (ومن قصد البحر استقل السواقيا)..

كذلك فإن تفسير النص تماماً -في عرف الغزالي- لا يتأتى إلا بالتأويل، والتأويل قد يعتمد على استعمال مصطلحات متداولة في مرجعيات أخرى لايرى الغزالي بأساً في إيرادها في معرض الشرح والتوصيل ضمن سياقات معينة، وتنبيهات مخالفة، مثلما هو الحال في لفظ القياس، ولا سيما إذا كان المخاطبون هم أساساً ممن يعتقدون بها مثل الفلاسفة والباطنية(٣)، وطالما أن الهدف تقريب المعنى إلى الأذهان من غير

(٢) من هنا جاء قول أحد الباحثين: «كان الغزالي يدافع عن فكرة كبيرة نمت وتطوّرت بتبلور مداركه الصوفية، حيث كان يؤكد في صدق أن العبادة الظاهرة أمر سلبي لم يكف بحال لترجيح كفة الحسنات، لأن هذا الترجيح منوط بعلم المكاشفة ومن وظائف العبادات الباطنة بالذات» (٢٦/ ١١٨).

(٣) يقول الغزالي: «ثم سموه بعد ذلك حدوثاً وفعلاً وفيضاً، وكل ذلك على سبيل المجاز لا الحقيقة» (٥٠ / ١١٠).

إساءة استعمال. وللغزالي عذر يقدمه في هذا الاستعمال، سنقف عليه عند الحديث عن لغة التأويل.

كما يقدم عذراً آخر حين يقول: " ولقد اعترض على بعض الكلمات المبثوثة في تصانيفنا في أسرار علوم الدين طائفة، زعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل، مع أن بعضها من مولدات الخواطر، ولايبعد أن يقع الحافر على الحافر، وبعضها يوجد في الكتب الشرعية، وأكثرها موجود معناه في كتب الصوفية. وهب أنها لم توجد إلا في كتبهم، فإذ كان ذلك الكلام معقولاً في نفسه مؤيداً بالبرهان ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة فَلِمَ ينبغي أن يترك ويهجر!" . (٩ / ٣١)

إذن فالغزالي يدرك أن ما يورده على سبيل التساهل من استعمال لألفاظ الفلاسفة قد يؤدي إلى إشكالية، وأنه قد ووجه بهذا الأمر في حياته، لكنه مع ذلك يرد المسائل عند التحقيق إلى البرهان والشريعة. فإن تأيدت هذه الآراء بالشريعة فهي حق.

كذلك فإن استعارة الألفاظ الظاهرة لتدل على معان باطنة، هو الذي يبعث على إثارة الإشكال، ولاسيما في الشريعة، وفي خطاب المتصوفة، والغزالي نفسه يعترف بهذا الإشكال (١٤ / ٩٥)، وسنعرض له حين نعرض للتأويل عند الغزالي. إلا أن المسألة المهمة هي أن كل استخدام للمصطلح عند الغزالي ينبئ عن وجه من البيان له غرض معين يتصل، فيما أقدر، بسياسة العلم، وتفطن لمسائل تفرض نفسها على المعالجة، مما يوجه أنظارنا إلى تعقد المسائل وإفضائها إلى إشكالات لا بد لها من المعالجة، إن هذا الوضع يدفعنا للتنبيه على وجوب التدقيق فيما يحيل إليه اللفظ عند الغزالي، ولا سيما ألفاظ النور، والعقل، والإلهام، والحدس،

والفكر، والقياس، وغيرها من الألفاظ، كما أوضحنا ضمن عرضنا السابق، فليس لدينا إلى الآن من حقائق ذوقية على سبيل المثال سوى قضايا حدسيه ناتجه عن التفكر في الأساس، ويؤكد الغزالي هذا بقوله: "بعض الناس يحصّلون العلوم بالتعلم وبعضهم بالتفكر.. وأكثر العلوم النظرية والصنائع العملية استخرجتْها نفوس الحكماء بصفاء ذهنهم، وقوة فكرهم، وحدة حدسهم، من غير زيادة تعلم وتحصيل، وبعضها يستخرج من ضميره بصفاء فكره.. وإذا انفتح باب الفكر على النفس علمت كيفية طريق التفكر وكيفية الرجوع بالحدس إلى المطلوب، فينشرح قلبه وتفتح بصيرته، فيخرج ما في نفسه من القوة إلى الفعل من غير زيادة طلب وطول تعب " (٢٧/ ٢-٩٤٩).

وما ذلك إلا لأن العلوم في رأية مركوزة في جميع النفوس الإنسانية، وكلها قابلة لجميع العلوم "، وليس التعلم إلا رجوع النفس إلى جوهرها وإخراج مافي ضميرها إلى الفعل؛ طلباً لتكميل ذاتها ونيل سعادتها "(٣٧/ ١٠٩) " وهذا الرجوع يكون بثلاثة أوجه: "الأول، تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها، الثاني، الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة.. الثالث، التفكر فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعمل ثم تفكرت في معلوماتها بشروط التفكر ينفتح عليها باب الغيب.. وتنفتح رَوْزَنة من عالم الغيب في قلبه، فيصير عالماً كاملاً عاقلاً ملهماً مؤيداً" (٣٧/ ٢-١١٤١١).

من هنا فإن التداخل بين طريقي البرهان والذوق عند الغزالي لا يمكن فصله، لذا فإن علينا الانتباه لما يقود إليه هذا التداخل، والتفطن إلى أنه لايؤدي- حتى الآن- لغير إقرار المعرفة الحدسية الناتجة عن المعرفة

الاستدلالية، حيث إن النفس في أقصى طاقة لها لتحصيل العلوم والاستدلال" تشتعل حدساً "(٤).

ينتهي الغزالي إلى التبصير بموقف ينبغي اعتماده في مسألة المصطلح بقوله: " من ينظر إلى الحقائق من الألفاظ ربما يتحير من كثرتها ويتخيل كثرة المعاني، والذي ينكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلاً والألفاظ تابعة، وأمر الضعيف بالعكس منه، إذ يطلب الحقائق من الألفاظ" (٣١ / ٧٠)

ويضرب الغزالي أمثلة على كثرة الألفاظ ودلالتها على معنى واحد بقوله: " العالم عالمان، روحاني وجسماني، وإن شئت قلت، حسي وعقلي، وإن شئت قلت، علوي وسفلي، والكل متقارب، وإنما يختلفان باختلاف العبارات، فإذا اعتبرتهما في نفسهما قلت جسماني وروحاني، وإذا اعتبرتهما بالإضافه الى العين المدركة قلت حسي وعقلي، وإذا اعتبرتهما بإضافة أحدهما إلى الآخر قلت علوي وسفلي، وربما سميت أحدهما عالم الملك والشهادة والآخر عالم الغيب والملكوت... واشتغالي الآن بشرح كل لفظ مع ذكره يصدني عن المقصد، فعليك بالتشمير لفهم الألفاظ" (٣١ / ٧٠).

---

(٤) نتساءل فيما إذا كان على الغزالي أن يعيد صياغة المصطلحات جميعاً بما ينسجم مع نظرته المذهبية، كما فعل في محك النظر، فذلك أجدى مما فعل أحياناً هنا وهناك، كقوله «لا قياس في الشرع كله توقيفي» (٣٦ / ١١) أو قوله «وإنما يسميه المنطقيون قياساً» والقياس هو حمل شيء على شيء في شيء، حمل فرع على أصل في قلم بعلة، فإطلاق خلاف اسم القياس على غير هذا ظلم على وضع الاسم» (٣٦ / ١٩) وهو بهذا - فيما أرى - يجاري ابن حزم بأنه لا يجوز إطلاق اسم القياس على غير القياس العقلي أو المنطقي، بيد أنه أجاز استعمال لفظ القياس في كثير من المواقف على سبيل التساهل.

نقد الاستقراء:

أذرك الغزالي المسائل التي تثيرها نظرته التجريبية، وإشكالية الربط بين قضايا الاستدلال وقضايا الحدس، مما دفعه إلى محاولة تقديم حلول لها. ومن بين هذه المسائل مسألة الاستقراء.

لقد انتهى الغزالي إلى تعريف المجربات بقوله: "هي أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي.. وتكرر ذلك على الذكر، فتأكد منه عقد قوي لا يشك فيه.. وإذا اجتمع هذا الإحساس متكرراً، مرة بعد أخرى، ولا ينضبط عدد المرات، كما لا ينضبط عدد المخبرين في التواتر، فإن كل واقعة ههنا مثل شاهد مخبر، وانضم إليه القياس الذي ذكرنا أذعنت النفس للتصديق (٢٠ / ١٦٥).

من هنا، فإن مبدأ التجربة هنا هو الاستقراء كما هو مبدأ التواتر، والاستقراء ينقسم عند الغزالي إلى أُقسام ثلاثة: التجربي، وهو يفيد العلم، والفقهي، وهو يفيد الظن فقط، (بيد أن الظن قد ينقلب يقيناً حين يُستقصى) (٢٠ / ١٣٦)، والشبهي، الذي يمكن استعماله في معرض الإقناع فقط.

ويعرف الغزالي الاستقراء التجربي بقوله: " الاستقراء هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به"، (٢٠ / ١٣٣)،(٣٥ / ٧٢).

وهذا الاستقراء، في نظر الغزالي، يصلح للقطعيات، وهو القياس الصحيح (٣٥ / ٥٣)، (٢٠ / ١٣٤)، ومبعث اليقين في هذا الاستقراء التجربي هو التكرار الذي يتم بقياس خفي كما تعرفنا. أما الاستقراء

الفقهي الذي يعرفه الغزالي بقوله: " حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد " (٢٠ / ١٣٤)، فهو يفيد الظن ولا يصلح إلا للفقهيات (٢٠ / ١٣٤) (١٥ / ٣٥)، (٢٠ / ١٣٦)، وسبب بقائه عند حد الظن أنه لايصوغ لنا حكماً كلياً ولاينعقد به قياس خفي كما هو حال الاستقراء التجربي.

كما يفرق الغزالي بين هذين النوعين وقياس الشبه أو التمثيل، " ومعناه أن يوجد حكم في جزئي معين واحد، فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما" (٢٠ / ١٣٩–١٣٨). وهو الذي يسميه الفقهاء قياساً، ويسميه المتكلمون ردّ الغائب إلى الشاهد (٢٠ / ١٣٨)، وقياس التمثيل هذا، لايصلح للقطعيات، مثله في ذلك مثل الاستقراء الفقهي يصلح للفقهيات. ومردّ هذه الصلاحية – عند الغزالي – أنه يصلح للترجيح بين متساويين، إذا كان غرض هذا الترجيح إصلاح الخلق. أما أن يكون ذلك صحيحاًوحقيقياً في نفسه فلا، وبالتالي، فهو لا يصلح للبرهان ويبقى خارج منظومته ليكون أساساً في منظومة الإقناع، بسبب انتقال الحكم فيه من جزء إلى جزء فحسب.

ويفرّق الغزالي بين ما يصلح لمنظومة البرهان، وما يصلح لمنظومة الإقناع، بقوله: " إن الاستقصاء الذي ذكرناه في العقليات، ينبغي أن يترك في الفقهيات رأساً، فخلط ذلك الطريق السالك لطلب اليقين، بالطريق السالك إلى طلب الظن، صنيع من سدى من الطرفين طرفاً، ولم يستقل بهما، بل ينبغي أن تعلم أن اليقين في النظريات أعز الأشياء وجوداً، وأما الظن فأسهلها منالاً وأيسرها حصولاً " (٢٠ / ١٥٢).

بهذا فإن منظومة الإقناع تعتمد على القياس الفقهي، وقياس الشبه، وبهذا فهي ظنية، ويجب إقصاؤها عن طريق البرهان، الذي يفيد وحده برد اليقين، ومثاله، الاستقراء التجربي، ولكن لماذا يأخذ الغزالي بالقياس الفقهي، وبقياس التمثيل، وبمنظومة الإقناع عموماً، مع علمه بأنها لاتؤدي إلى برد اليقين؟.

في الواقع أن الغزالي يقصره على بعض الفقهيات، فحين لا توجد أدلة قطعية(برهانية) لإصدار حكم فيها، أو إن تعذر الفصل لسبب أو آخر، وأردنا أن نغلب المصلحة، فلا بأس من اللجوء إليه، وبذلك فمهمته تكون ترجيح احتمال على احتمال آخر فحسب (٢٠ / ١٥٢)، يقول الغزالي : " فالظنون المعتبرة في الفقهيات هي المرجح الذي يتيسر به التردد بين أمرين : إقدام أو إحجام. . فإنه إذا تردد العاقل بين أمرين، واعتدلا عنده في غرضه، ولم يتيسر له الاختيار إلا أن يترجح أحدهما، بأن يراه أصلح بمخيلة أو دلالة، فالقدر الذي يرجح أحد الجانبين ظنّ له، والفقهيات كلها نظر من المجتهدين في إصلاح الخلق " (٢٠ / ١٥٣).

إذن فالترجيح هو مبدأ القياس الفقهي، وكذلك قياس التمثيل، في حين أن مبدأ الاستقراء التجربي هو القطع، لكن الغزالي كما أورد في فهمه للتجربة يتحدث عن قياس خفي، يترتب عليه عقد قوي بل يقين تام في المجربات، وينشأ عن تكرار التجربة دوراً بعد دور، وعليه، فما الذي يفرق الاستقراء الفقهي عن التجربي في هذه الحالة؟!

في الواقع إن الغزالي يقيم التجربة على المحسوسات، وهي الملاحظة بالمشاهدة الظاهرة لحوادث العالم الخارجي، أو الباطنة كالآلام، والأفراح، والغموم (٢٢ / ١٥)، حين تتحول إلى قضايا تجربية بمعونة الأوائل العقلية أو البديهيات،" فإن العقل المجرد إذا لم يقترن بالحواس لم يقض بهذه

القضايا " (٢٠ / ١٦٥) وهذه يتأكد بها عقد قوي، بمعاونة قياس خفي، كما أسلفنا، مما تصبح معه قطعية، فكيف يستقيم هذا – وهو استقراء ناقص – مع القول بأن الاستقراء الفقهي ظني، وهو استقراء ناقص، والغزالي يقول : " ربما أوجبت التجربة قضاء جزمياً وربما أوجبت قضاء أكثرياً. " ولاتخلو عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات " (٢٠ / ١٦٥).

لو نظرنا إلى أمر هذه التفرقة من زاوية العلية أو السببية لبدا لنا أن مبعث الاعتقاد بالاستقراء التجربي هو مبدأ العلية لأنها مطردة في الطبيعة. في حين أن الاستقراء الفقهي ليس مطرداً إذ لاتعليل في الشريعة، بمعنى أن كثيراً من أحكامها تبقى خارجة عن نظام العلية، ولذلك لايصح التعليل فيها. وإذا رأينا الغزالي مع هذه التفرقة يعلل بعض الأحكام، فإنه يرد هذا التعليل إذا كان قطعيا إلى البرهان، وأما حين لايوجد برهان فذلك لا يقطع به وإن أجازه للترجيح. – وكما ذكرنا – من اتصال ذلك بمراعاة سياسة العلم، وقصور اللغة عن تبليغ مقاصد الصوفية، فإن لدى الغزالي ازدحاماً على استعمال المصطلح، فمن الواضح أحياناً أنه يفرّق بين لفظ التجربة ليخص به الطبيعيات، في حين يصرف لفظ الاستقراء للفقهيات. في حين أنه يعتمد الاستقراء التجربي الناقص في إصدار الأحكام، ضمن نطاق الطبيعة، ويعتبره موثوقاً به، لكنه اصطدم بمشكلة المصطلح،أو لنقل أنه وظفها لغايات تتصل بسياسة العلم[٥] فاستعمل عوضاً عنه (أي

---

(٥) من هنا يمكن إبراز ما ذكره ابن تيمية وقبله ابن العربي من أن الغزالي، يميل إلى الفلسفة لكنه أظهرها في قالب التصوف والعبارات الإسلامية، ولهذا فقد ردّ عليه المسلمون، حتى أخص أصحابه أبو بكر بن العربي، فإنه قال: « شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج فما قدر » (٤٢ / ٥٦) كذلك إبراز ما يذكره الجيلي من أنه، « دخل في علوم الأوائل وغلب عليه استعمال عباراتهم في كتبه » (١ / ٧٢).

الاستقراء الناقص في مجال الطبيعة) المجربات أو التجربيات، الجازمة أحياناً، والأكثرية أحياناً، في حين أنه خصص لفظ الاستقراء فحسب ليصرفه إلى القياس الفقهي. وهنا تأثير واضح للموقف الحزمي من القياس الفقهي حين يصفه بالاستقراء المذموم. وعلى الجملة،فإن علينا مراعاة الطريقة التي يضبط بها الغزالي المصطلحات، وأنها ترتد إلى إدراك المعنى وتخيله لا إلى الألفاظ وكثرتها....

ما نخلص إليه هنا أن الغزالي يفرّق بين الاستقراء في مجال الطبيعة، وهذا يعتبره موثوقاً به، وبين الاستقراء الفقهي، وهذا يعتبره ظنياً، وسنعرض له، وسنرى أن الغزالي يجيز استعماله في الفقهيات لأنها نظر من الشارع في إصلاح الخلق.. "ومن الهوس الاستقصاء في هذا المجال".

لا يعني هذا أن جميع أحكام الشريعة ظنّية، فهي تقوم على المتواترات، وتنسجم المتواترات مع المجرّبات والأوليات والاستدلال، وهي بهذا الاعتبار برهانية، وقد صاغ الغزالي الكثير من أحكامها على أساس برهاني، لكن هذا يعني أن ما هو غير قطعي الدلالة من المسائل الفقهية - أي غير مستبان فيه الحكم على وجه قطعي - لامانع من تغليب الظن فيه، والاعتماد في استخراج أحكامه على ما لم يبلغ حدّ التواتر مثل المشهورات، والمظنونات، والمحمودات، في معرض إصلاح الخلق. وليس من الضروري التدقيق في سبيل الإصلاح، إن هذا يبرر في نظر الغزالي أخذه بالإقناع والوسائل غير القطعية في معرض إصلاح الناس وتقويمهم.

ومع هذا، فقد رد الغزالي تسعة أعشار الأحكام الفقهية، إلى الأدلة المنطقية كما يذكر في كتابه (أساس القياس).

نقد السببية أو العلّية:

من بين الإشكالات الأخرى التي تواجه البحث المعرفي، تبرز مسألة السببية واحدة من القضايا التي أولاها الغزالي عنايته، ومع أن الغزالي لم يفرد لها بحثاً خاصاً، إلا أنه تناولها في العديد من مؤلفاته ليسلّط الضوء عليها من زوايا عديدة، كي لا يساء فهم موقفه منها، ولاسيما في التهافت، ليردّ على الدعوى القائلة بأن السببية ضرورية ضرورة منطقية وليست في حد الإمكان، وأنه، "ليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب" (٣٨ / ١٨٥) ومع ذلك فإن سوء الفهم قد حصل، مما أثار لبساً في موقف الغزالي بإزائها، ودفع بكثير من الدارسين لانتقاد الغزالي حيالها باعتبار أنه ينكر السببية. ومن بين هذه الانتقادات انتقاد ابن رشد المشهور في (تهافت التهافت) غير أن هذا الانتقاد ليس في محلّه، .. وحتى نجلو هذه المسألة لا بد لنا من التنبيه على أن أصل معالجة السببية عند الغزالي يعود إلى عاملين :

الأول: أن القطع بها ينشأ عن الاستقراء العلمي ذاته، أي حين ينعقد القياس الخفيّ بتكرر التجربة دوراً بعد دور.. وفي هذه الحالة، وعلى مستوى معين.. فإن السببية نظام مطرد في العالم لايسعنا سوى الإقرار به، على مستوى العادة الواقعية. ويوضح الغزالي ذلك بقوله: " إن العقل قد ناله بعد التكرر على الحس بوساطة (قياس خفي) ارتسم فيه ولم يشعر بذلك القياس لأنه لم يلتفت إليه، ولم يشغله بلفظ، وكأن العقل يقول لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد في الأكثر، ولو كان بالاتفاق لاختلف، وهذا الآن يحرك قطباً عظيماً في معنى تلازم الأسباب والمسببات التي يعبر عنها باطراد

العادات، وقد نبهنا على غوره في كتاب (تهافت الفلاسفة) " (٢٣/ ٤٦-١).

إذن فعلى هذا المستوى فالسببية قائمة ويعقدها (القياس الخفي) :، لذا يؤمن الغزالي على قول القائل بأن، " كل منفعل فعن فاعل، وكل متسخن ومتبرد فعن مسخن ومبرد، بحكم العادة المطردة عند أهل الحق " (٢٠ / ٣٠٨) بل وأن يقرر ـ أن " الشك في موت من جزت رقبته وسواس مجرد، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه " (٢٠ / ١٦٦)، يطرد ذلك على كل ما أوجبته القدرة الإلهية من تمكين الطبائع من مطبعاتها، يقول الغزالي : " كتب الله تعالى في كتابه السابق،وقضى بقضائه المحتم، بأن يمكن الطبائع من مطبعاتها، فالنار متى تمكنت من القطن أحرقته ضرورة " (٥٠ / ١٣٠) وعلى هذا فإنه يجب الاعتقاد بأن " العالم على نظام وترتيب، يترتب بعض على بعض، وهذا نعلمه ضرورة، ولا يُنكر " (٥٠ /١٢٣). "إلا أن الاعتقاد بالسببية هنا لا يعود إلى شيء في العلّة يوجب المعلول دون سبب آخر، فكل ما نشاهده أنهما مخلوقان على التساوق، وأن في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون حز الرقبة" (٣٨ / ١٨٩). ولو حاولنا تتبع الدليل، الذي يقدمه من يرد الأسباب لطبيعة في العلة تستدعي حصول المعلول، لوجدنا أن لا دليل لهم إلا المشاهدة "والمشاهدة تدل على الحصول عندها، ولا تدل على الحصول بها وأنه لاعلة سواها... إن الوجود عند الشيء لايدل على أنه موجود به "(٢٨ / ١٩٠).

هذا الموقف في مجمله صادر عن الإقرار بالسببية حين ينعقد فيها (القياس الخفي) استناداً إلى المشاهدات والتجارب، ومن هنا فلا وجه للقول بأن الغزالي ينكر السببية على هذا المستوى العلمي الواقعي، يؤكد

هذا قوله: "المسبب يتلو السبب لا محالة مهما تمت شروط السبب، وكل ذلك بتدبير مسبب الأسباب وتسخيره وترتيبه بحكم حكمته وكمال قدرته" (١٥/ ٤/ ٢٨٥).

ويؤكد ذلك رده على من يستنكر هذا الموقف منه، المخالف لموقف المتكلمين ومن بينهم الأشاعرة، حين يقول "فإن قال قائل، فكيف تعتقدون هذا يقيناً والمتكلمون شكوا فيه وقالوا، ليس الجز سبباً للموت، ولا الأكل سبباً للشبع، ولا النار علّة للإحراق، قلنا، قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقته في كتاب (تهافت الفلاسفة)، وأما النظر في أنه هل هو لزوم ضروري، ليس في الإمكان تغييره، أم هو قائم بجريان سنّة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية التي لاتحتمل التبديل والتغيير، فهو نظر في وجه الاقتران لا في نفس الاقتران فليفهم هذا" (٢٠/ ١٦٦) من هنا فإن ثمة فرق بين مستويين...

بيد أن الغزالي لم يتوقف عند هذا الجانب،ولم ينفض يده من الموضوع. بل مضى يتعمق في المشكلة التي تثيرها المعالجة الشاملة بإدخال اعتبارات أخرى في الموضوع.. مما يبرز العامل الثاني :

الثاني: وهو عامل مهم في هذه الاعتبارات، وتتداعى منه بدوره سلسلة من الاعتبارات " لإثبات المعجزات. ولأمر آخر هو نصرة ما أطبق المسلمون عليه من أن الله تعالى قادر على كل شيء" (٣٨/ ١٨٨)[٦].

(٦) يأخذ ابن رشد – مع اعتراضه المشهور – بهذا التوجه الأشعري حين يقول، «الأشعرية.. هربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ها هنا أسباباً فاعلة غير الله، هيهات، لا فاعل هنا إلا الله إذ كان مخترع الأسباب وكونها أسباباً مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها... وأيضاً فإنهم خافوا أن يدخل عليهم من القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادراً عن سبب طبيعي» (٥٩/ ١٠٥).

إذن فالوقوف عند حد إقرار المستوى الأول ورفض ماعداه، له خطورته في الاعتقاد بقدرة الله وصحة الشريعة، ويؤدي إلى القول بقدم العالم.... الخ. وهذا مادعا الفلاسفة الذين وقفوا عند هذا المستوى - كما يذكر الغزالي - إلى إنكار المعجزات وبالتالي قدرة الله على أي شيء. يقول: " أنكر الفلاسفة إمكانه وادّعوا استحالته" (٣٨ / ١٨٩) لأن القول بسنن ثابتة مطّردة لاتتبدّل ولاتتحوّل ضرورة، عن طبع[٧]، يصطدم مع إمكان المعجزات ويؤدي إلى، "أن تطرد السببية أيضاً وتتكرّر إلى غير نهاية، وأن يبقى هذا النظام الموجود في العالم من التولّد والتوالد إلى غير نهاية" (٣٨ / ٢٤٧). يقول الغزالي معلّقاً على من يقول بالتلازم الضروري المطلق بين الأسباب والمسببات، "إن هذا استمداد من مسألة قدم العالم وأن المشيئة قديمة... وهذه المسألة كيفما دارت تنبني على مسألتين، إحداهما حدوث العالم، والثانية خرق العادات بخلق المسببات دون الأسباب، أو إحداث أسباب على منهج آخر غير معتاد" (٣٨ / ٢٤٩).

(٧) يدين ابن رشد هذه النظرة حين يقول «والدهرية هم الذين ينسبون لكل ما يظهر ها هنا مما ليس له سبب ظاهر إلى الحار والبارد والرطب واليابس... وقد عنيت الفلاسفة بالرد على هؤلاء (٦٠ / ١ / ٢٨٨) كذلك يقول: «وأما بالنسبة إلى الفلاسفة من أن المبادئ المفارقة تفعل بالطبع لا بالاختيار فلم يقل به أحد يعتد به» (٦٠ / ١ / ٢ / ٢٩٠) كما يذكر «لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها في بعض ومن بعض، وأنها ليست مكتفية بنفسها في هذا الفعل بل بفاعل من خارج، فعله شرط في فعلها بل في وجودها فضلاً عن فعلها» (٦٠ / ٢ / ٧٨٢). والطريف أن يستعمل ابن رشد مع هذا لفظي (الاقتران) و (العادة) اللذين يستعملهما الغزالي حين يقول: «إن الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي (تقترن) بها أسبابها التي جرت العادة «أن يقال إنها أسباب لها فهذا المفهوم من أنه لا فاعل إلا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع» (٥٩ / ١٢٥).

من هنا فإن القضية تتعلق بالإيمان الديني وما يستند إليه الدين مثل الاعتقاد بحدوث العالم،مما يستدعي الأمر معه أن يعالج الإشكال معالجة أوفى. . . ولمّا كان الغزالي قد آمن بالله استناداً إلى فكرة حدوث العالم، والرسل والشريعة،على أسس اعتبرها برهانية، وأخذ بالمعجزات كدليل صدق على ما جاؤوا به، فلا مناص له من أن يجد حلاً لما يبدو من تعارض بين القول بالسببية والقول بالمعجزات في آنٍ واحد.

والحلّ لهذه المسألة في نظر الغزالي،- كما هو الشأن لدى كل المؤمنين بالشريعة- يكمن في إعادة المسألة إلى قدرة الله تعالى، فالسببية لاتخرج عن كونها السنّة التي وضعها الله في الطبيعة، "فإن كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى" (٢٢ / ٦٣)، لكن السؤال الذي يطرح هنا، هل تقيد هذه السنة الإلهية إرادة الله تعالى في أن يفعل أو لا يفعل مايشاء تحقيقاً لوصفه بالقدرة على كل شيء؟!.

أم أن من شأن سنتة أيضاً أن تكون دورية لاقائمة على التكرار والدوام فحسب، "فلا يبعد أن يختلف منهاج الأمور في كل ألف سنة مثلاً، ولكن يكون ذلك التبدل أيضاً دائما أبداً على سنن واحد، فإن سنة الله تعالى لا تبديل فيها" (٣٨ / ٢٤٧) ويضرب الغزالي مثلاً لهذا التبدل بقوله، "فإن جوزتم استمرار التوالد والتناسل بالطريق المشاهد الآن، أو عَوْدَ هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرار والدوام فقد رفعتم القيامة والآخرة" (٣٨ / ٢٤٧). هكذا، إذا فهمت سنّة الله التي لا تبديل فيها على النحو الذي يلزم بأنها ضرورية على النحو المشاهد، فإن ذلك يؤدي إلى القول بقدم العالم وأزليته، وبالتالي لا يعود للمشيئة الإلهية من دور تلعبه، لكن سنة الله لا تعني إلا أن الفعل الإلهي يصدر عن المشيئة،

"والمشيئة الإلهية ليست متعددة الجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها، فيكون الصادر منها كيفما كان منتظماً انتظاماً يجمع الأول والآخر على نسق واحد، كما تراه في سائر الأسباب والمسببات" . (٣٨ / ٢٤٧) فإن من شأنها أيضاً أن توجد أنظمة أخرى وعوالم أخرى وتبقى مع ذلك متسقة. ومع هذا ما لم يتبين لنا بالعلم الذي خلقه الله فينا أنه رفع الأسباب والمسببات تبقى سنة الله تعالى مطردة، "بأن لا يقلب القلم في يده حية، ولا يقلب السنور أسداً، وإن كان قادراً عليه" (١٥ / ٤ / ٢٦٠).

إذن فالغزالي يرى أن الله يفعل مايشاء، وكيف شاء، ومتى شاء، وعلى الوجه الذي يختار، وليس يلزمه أي فعل.. وهو قد اختار أن يجري الطبائع على طبيعتها. .لكنه اختار أيضاً أن يؤيد رسله في دعاواهم بما هو معجز،ولايقدر على المعجز غيره،مما يلزم حين ترافق المعجزات دعاواهم أن يتمّ تصديقهم ضرورة، وهو قد فعل ذلك، ولكنه لا يفعله إلا حين يخلق لنا علماً بأنه فعله، "فإذا وجدنا من أنفسنا علماً ضرورياً بأنه لم ينقلب العصا ثعباناً ولا الجبل ذهباً... قطعنا بأن الله تعالى لم يخرق العادة وإن كان قادراً عليها" . " فإن خرق الله العادة.. انسلت هذه العلوم عن القلوب ولم يخلقها " (٣٨ / ١٩٤). وبهذا فإنه " لاخلاف في قدرة الله تعالى على قلب العصا ثعباناً، وخرق العادة لتصديق النبي صلى الله عليه وسلم، ومع ذلك، إذا أخذنا العصا في زماننا لم نخف معه انقلابها ثعباناً ثقة بالعادات في زماننا" .(٢٣ / ١ / ١٣٩) إن هذا يؤكد السببية في العالم ويؤكد إمكان رفعها على مستوى القدرة الإلهية، فالمعجز، "إنما يكون مخالفاً للمعهود إذا أتي بالمسبب منفكاً عن سببه العادي الذي لاينشأ إلا عنه، وإلا لم يكن معجزاً " (٣٩ / ٦).

واستثناء المعجزات من جريان العادة له أكثر من مبرر عند الغزالي، من ذلك إثبات نفي العجز عن القدره الإلهية حيث يقول، " دليل صدقه –أي الرسول صلى الله عليه وسلم– دلالة المعجزة على صدقه، مع استحالة إظهار المعجزة على أيدي الكاذبين، لأن ذلك لو كان ممكناً لعجز الباري عن تصديق رسله، والعجز عليه محال ". (٢٣ / ١ / ١٤١) نخلص من هذا إلى أنه لا بد من إقرار المعجزات وإلا انهار الاعتقاد الديني بجملته ولا سيما حين تكون المعجزة دليلاً يؤكد به الله تعالى صدق رسله[٨]..

من هنا تعمق الغزالي في مشكلة السببية لبحثها في ذاتها، متلمساً فيما إذا كان الاعتقاد بها يشكل مخالفة منطقية، أو أن هذه المخالفة تبقى على مستوى الواقع العملي فحسب.. إن كل ما نعهده عن السببية أنها ليست في حد الواجب أو المحال، " بل هي ممكنة، يجوز أن تقع ويجوز أن

(٨) في هذه النقطة تأتي مخالفة ابن رشد للغزالي والمتكلمين عموماً بأنه لا يجب اعتماد المعجزة دليلاً على صدق الرسول، ويكيف ذلك على أساس من القول، بأن (الرسول صلى الله عليه وسلم لم يدع أحداً من الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبها جاء، بأنه قدم على يدي دعواه خارقاً من خوارق الأفعال، مثل قلب عين من الأعين إلى عين أخرى، وما ظهر على يديه من الكرامات والخوارق فإنما ظهرت في اثناء أحواله من غير أن يتحدى بها.. وأما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز» (٥٩ / ١١٣) فيما يتبنى هو شخصياً موقفاً آخر فيقول: «الدلالة على صدق الرسول بأنه يأتي بأفعال الرسل وهي الشرائع، فكل من أتى برسالة فهو رسول»، حيث إنه، «من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبي» (٥٩ / ١١٥) يدل على ذلك «بما ينذرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعد فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها» (٥٩ / ١١٥)، وهذا الموقف الرشدي يحتاج إلى مناقشة، أوليس الإخبار عن الغيب ووقائع المستقبل من المعجزات ... وهل يعتمد ما جاء في النص القرآني منها دون الخبر المتواتر؟!.. كذلك يقول ابن رشد «فالذي يجب أن يقال فيها، أن مبادئهما هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها».

لاتقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية ترسيخاً لاتنفك عنه" (٣٨/ ١٩٣). وبهذا فإن منشأ السببية في اعتقادنا يعود إلى استمرار العادة بها، لا لأنها ضرورية ضرورة مطلقة[٩]، ولا يترتب على خلاف هذه العادة قيام مخالفة منطقية، وإن كان يترتب على ذلك قيام مخالفة معرفية على مستوى ما.

ولو أننا أخذنا بأن جريان العادة يشكل موقفاً ضرورياً.. لبدا لنا أن هذه العادة من خلال شواهد عديدة من الممكن أن تنفك، حتى من غير معجزة، ولايعتبر خرق ذلك مضاداً لتصورنا المنطقي. ويضرب الغزالي مثلاً لذلك بأن كثيراً من الحيوانات تحرك فكها الأسفل عند المضغ، في حين أن التمساح يشذ عن هذا حين يحرك فكه الأعلى. وبذلك فما من ضرورة منطقية تلزمنا بأن نسحب على الحالات التي اطرد فيها تحريك الفك الأسفل على الحالات التي لم نشاهدها – ومن بينها حالة التمساح –، وأن نسحب على ما لم نشاهد من حالات ما سحبناه على ما شاهدناه منها. بل إن علينا أن نقر بمانشاهده.. والمعجزة في هذه الحالة – قياساً على

(٩) يتابع ابن رشد الغزالي في مسألة كون السببية ممكنة وليست ضرورية فيقول، «وأما هل الأفعال الصادرة عن وجود موجود ضرورية الفعل فيما من شأنه أن يفعل فيه أو هي اكثرية، مطلوب يستحق الفحص» (٦٠ / ٢ / ٧٨٣)، ثم يستأنف، فيكيف تسمية العادة بما يتفق مع إقرار الضرورة على مستوى الوهم فيقول، «فأما القول الأول فإنه لا يبعد أن تسلمه الفلاسفة له وذلك أن أفعال الفاعلين ليس صدور الأفعال عنها ضرورياً لمكان الأمور التي من خارج فلا يمتنع أن تقترن النار بالقطن مثلاً في وقت فلا تحرق، إن وجد هناك شيء ما إذا قارن القطن صار غير قابل للاحتراق كما يقال: في الطلق مع الحيوان» (٦٠ / ٢ / ٨٠٧)، إلى أن ينتهي إلى القول «وأما أن يسلم أن ههنا أشياء بهذه الصفة أي ضرورية وأشياء ليست ضرورية وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً يتوهم أنها ضرورية فلا ينكر الفلاسفة ذلك، فإن سموا هذه عادة جاز» (٦٠ / ٢ / ٧٨٦).

تحكيم المشاهدة - مما شوهد وبلغنا تواتراً، وعليه فلا يترتب على الاعتقاد بها إنكار السببية على المستوى الواقعي أيضاً..

ومع ذلك فإن الاقتران الذي نشاهده في الأشياء، وإن بقي (اقتراناً في نفسه)، فإننا حين نبحث في الوجه الذي ينشئ هذا الاقتران فإننا نبحث في مستوى آخر. نبحث في تكييف المسألة وليس في وصفها، ومن هنا استعمل الغزالي عبارتي (الاقتران في نفسه) و (وجه الاقتران)، فالبحث في الاقتران نفسه يقود إلى الاعتقاد بتلازم الأسباب والمسببات بحكم جريان العادة بذلك.

أما البحث في وجه الاقتران فإنه ينقلنا إلى مستوى آخر من البحث نتقصى فيه الوجه الذي نكيّف به المسألة. وعلى هذا المستوى، فإن السببية ليست قائمة بنفسها، وإن كانت ضرورية في نفسها، وإنما تقوم بموجب إرادة تقيمها، وإذا لم نكن قد وقفنا على هذه الإراده مباشرة إلا أنه بالوسع استنتاجها على الرغم من وضوحها وملازمتها للسببية[١٠].

ويضرب الغزالي مثلاً على هذا النوع من الاستنتاج الواضح فيرى أن هذا الحال يشبه رؤية الأشياء أمامنا، حيث نعتقد مباشرة بأن فتح العينين ووجود الأشياء قبالتها هو السبب الوحيد في رؤيتنا لها. غافلين عن دور أي شيء آخر. في حين، عندما يتلاشى الضوء بسبب غياب الشمس، لا نعود نرى الأشياء كما كنا نراها،مما يجعل من غياب الضوء سبباً - لم

(١٠) يتبنى ابن رشد هذا التقسيم على نحو آخر ومن خلال لفظي العلم والحكمة إذ يقول، «إن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها فإنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها والحكمة هي معرفة بالأسباب الغائبة... لكن لما تقرر عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه فليس فاعلاً إلا بإذنه ومشيئته» (٥٩/ ١٢٨).

يكن لشدة ظهوره متفطناً له أو مستوعباً كفاية- أساساً في جعل الرؤية ممكنة على وجهها الصحيح. وهكذا هو دور الإرادة الإلهية... فالإراده هي التي تجري تلازم الأسباب والمسببات ولشدة ظهورها لايتم التفطن لها، فإذا ما ٱرتفعت الإرادة لا يعود من ضرورة لتلازم الأسباب بالمسببات، تماماً مثلما يعني غياب الضوء غياب الرؤية،وفي هذه الحالة أي حين ارتفاع الإرادة من الممكن أن يلاقي القطن ناراً ولايحترق، "فهذه عندنا مقترنات، وليست مؤثرات، ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة" (٨/ ١٤٠). ولذا يقول الغزالي: "سبحان من اختفى عن الخلق لشدة ظهوره". إن هذا يشبه علاقة النفس بالجسم، فإذا ارتفعت النفس لا يتمكن الجسد من القيام بنفسه. لذا يقرر الغزالي، "أن مسبب الأسباب أجرى سنته بربط المسببات بالأسباب إظهاراً للحكمة" (١٥/ ٤/ ٢٨٥)[(١١)].

إن هذا لايمنع من الاعتقاد بالسببية كجريان عادة، على الرغم من حصول بعض الوقائع الطبيعية التي تدفع هذا الاعتقاد أحياناً.. فأحياناً "يجوز أن يعرض في المحل أمر يدفع السبب، ولا يدل ذلك على بطلان السببية، فرب دواء لاينفع، ورب ضرب لايدرك المضروب ألمه، لكونه مشغول النفس بشيء آخر.. فكذلك قد يكون في سريرة شخص وباطنه أخلاق رضية وخصال محمودة عند الله تعالى مرضية توجب العفو عن جريمته، ولا يوجب ذلك خروج الجريمة عن كونها سبب العقاب" (١٥/ ٣٨).فهذا – كما نقدر- مما يكيف على أنه "اقتران في نفسه".

(١١) لنلاحظ هنا تذكير الغزالي من خلال هذا النص بأن السببية متصلة بالحكمة، وكذلك قوله، «معنى الحكمة ترتيب الأسباب وتوجيهها إلى المسببات» (٢٩/ ٦٦)، تماماً كما يذكر ابن رشد في الهامش السابق.

إذن فالسببية في ذاتها أو (الاقتران في نفسه) موضوعي، و يجب الاعتقاد به. بيد أن ذلك لايمنع من الاعتقاد بأن عاملاً له الفاعلية في هذا الاقتران، وهو هنا إردة الله التي شاءت أن تخرق هذا النظام بالكيفية التي شاءت. وفي هذه الحالة فنحن نعالج (وجه الاقتران) لا الاقتران ذاته. وبذلك ننتقل إلى مستوى التكييف للمسألة. وهذا ما أوضحه الغزالي حين قال: " إن النظر في أنه هل هو لزوم ضروري ليس في الإمكان تغييره، أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية التي لاتحمل التبديل والتغيير، فهو نظر في (وجه الاقتران) لا في (نفس الاقتران) فليفهم هذا " (٢٠/١٦٦).

إذن فنحن هنا بإزاء تنبيه على وجوب فصل مستويين للنظر، الأول: في (الاقتران في نفسه) والثاني (وجه الاقتران)، و على هذا المستوى، أي وجه الاقتران، فالسببية غير ضرورية بالنسبة لوجودها،أما النظر في نفس الاقتران فيقود للاعتقاد بالسببية[١٢]..

وبذلك تنجلي المسألة عن الاحتفاظ بالاعتقاد بالسببية على المستوى العلمي، أو الاقتران في نفسه، والاعتقاد بإمكان رفعها على مستوى

---

(١٢) لا ندري كيف يستقيم – بعد الذي عرضناه – اعتقاد أحد الباحثين حين يقول: «لقد أنكر الغزالي السببية بعنف وإصرار، فأخرج البرهان من مضمونه وتمسك بشكله (القياس= الجدل) ليوظفه في حراسة مضمون (البيان) كما يقرره الأشاعره»؟ (٢/٢٨٨) أو قوله «أما ما ألغاه الغزالي بإصرار فهو مضمون البرهان، السببية، وبالتالي العلوم العقلية الرياضية والطبيعية،على أن الغزالي لم يلغ هذه العلوم، فحسب، بل ألغاها اجتماعياً وتاريخياً كذلك»؟ (٢/٢٨٩). أو قول آخر «لايؤمن بجدوى المنطق والعقل لبلوغ الحقيقة» (٥٦/٢٧٥).

إن هذه الأقوال وأمثالها لا تعني إلا شيئاً واحداً وهو أن فكر الغزالي لم يُدرس بعناية وإنما تصفحت بعض أجزائه فتم تعميمها وتوظيفها في سبيل تقرير وجهات نظر مسبقة، تناوئ فكر الغزالي ودوره وتحمله عسفاً مسؤوليات مفتعلة.

القـدرة الإلهيـة، أو وجـه الاقـتـران. ولايؤدي ذلك إلى القـول بالتناقض. ولايخالف ضرورة منطقية؛ إذ عند النظر في قدرة الله تعالى لا نجد مايلزم باطراد الحوادث حتماً، وعلى هذا المستوى فلله أن يفعل ما يشاء، وهو قد فعل المعجزات لتصديق رسله. وعلى ذلك فدعاوي الرسل صحيحة بسبب من مرافقة المعجزات - وهي مما يختص بقدرة الله وحده - لدعاواهم. وعلى هذا المستوى يرتد التصديق أيضاً إلى المشاهدة حيث يثبت أمر المعجزات تواتراً. وعلى ذلك فإنه :

" إذا فعل الله تعالى ذلك نزع عن قلوبنا العلم الضروري الحاصل بالعادات" (٢٣ / ١ / ١٤٠) إذن فالأمر يرتد إلى المشاهدة والتجربة، فإن تأكدت لنا بذلك واقعة مخالفة لمجرى العادة، وكانت مرافقة لدعوى الرسول وجب اعتبارها خرقاً للسببية، وفي هذه الحالة تتم نسبتها إلى من يقدر على ذلك. وحيث وردت الأخبار تواتراً بمصاحبة المعجزات للرسل، وتحقق ذلك بالرجوع إلى المشاهدة المعاصرة لها، وأنه قُصد بها تصديق الرسل في دعاواهم، فإن علينا الاعتقاد نتيجة لذلك بأنهم رسل الله؛ لأنه لايقدر أحد على خرق العادة سوى الله، خالق العادة والطبيعة ومجرى سننها كما قدرلها. وهذا الأمر لاينقض ما هو محال، إذ أن هذا العالم بجملته وما أودعه من سنن يشكل بالنسبة لقدرة الله، ممكناً من الممكنات وإن كان خير العوالم كلها[١٣]، لاضرورياً ليس في الإمكان غيره، وعلى

---

(١٣) يقول الغزالي، «ليس في الإمكان أبدع من صورة هذا العالم ولا أحسن ترتيباً ولا أكمل صنعاً، ولو كان وادخره مع القدرة، كان ذلك بخلاً يناقض الكرم الإلهي». (١٥ / ٥ / ٣٥) وهذا دليل قاطع على اعتقاد الغزالي بالسببية. (انظر المعالجة الشاملة لهذا الموضوع في العددين الأول والثاني من مجلة (المناظرة) الصادرة في الرباط عام ١٩٨٩ بقلم رئيس التحرير د. طه عبدالرحمن).

ذلك، فإن، "الأسباب والمسببات يتأدّى بعضها إلى بعض بترتيب مسبب الأسباب"، وليس في خرق العادة ما يؤدي إلى جواز ما هو محال في ذاته، "إذ إن المحال غير مقدور عليه والمحال إثبات الشيء مع نفيه" (٣٨/ ١٩٧).

من هنا فإن خرق العادة يبقى حالة واقعية تخالف المعهود، ولا يترتب على ذلك تصادم منطقي حسب رأي الغزالي. ولاسيما أن هذه العادة حين تخرق، فإن ذلك يتم بنزع العلم من القلوب دون أن يتغير شيء في سنن الطبيعة ذاتها، وإنما يحدث تدخل في هذه السنن من واضعها، ويبقى هذا التدخل من سننه أيضاً..

أما عن كرامات الأولياء فإن الغزالي يكيف أمرها على الجواز ويجيب في معرض التساؤل عنها بقوله، "فإن قيل فهل تجوزون الكرامات؟ قلنا: اختلف الناس فيه، والحق أن ذلك جائز؛ فإنه يرجع إلى خرق العادة بدعاء إنسان أو عند حاجته، وذلك مما لايستحيل في نفسه، ولكنه ممكن"، (٢٢/ ١٢٥) وبهذا فالغزالي يعيدها للقدرة الإلهية أيضاً، وحيث وردت النصوص بذلك، في مثل مناسبة الدعاء أو الحاجة، فلا مناص من جوازها.

وبهذا فما من جديد في موقف الغزالي، يخالف فيه غيره من المسلمين الذين يعتقدون بقدرة الله على كل شيء. بيد أنه لابد لنا من الوقوف عند قوله إن، "من كانت له ولاية تامة تفيض تلك الولاية أشعتها على خيالات الحاضرين، حتى إنهم يرون ما يراه ويسمعون ما يسمعه، والتمثيل الخيالي أشهر هذه الأقسام والإيمان بهذه الأقسام كلها وأجمعها واجب" (٢٤/ ١٠٣) وبهذا يتضح أن موقف الغزالي من السببية له ثلاثة أوجه:

الأول: قوله باطراد الحوادث والطبيعة على مستوى الطبيعة، أو الوجود الذاتي، وتكييفه هذا الأمر على أنه جريان عادة، مما يسمح بالحتمية ضمن النسق الحالي في هذا العالم.

الثاني: قوله بخرق هذا الاطراد على سبيل المعجزة لرسول، حين يتدخل الله في هذا الأمر، فتكون المعجزة بذلك دليلاً على صدق الرسول، ومعها ينسل العلم من القلوب، أو ينزع منها.

الثالث: قوله بمشاهدة ما يشاهده الولي، إذا ما أفاض من له ولاية تامة، ولايته على الحاضرين، فيرون ما يراه، ويسمعون ما يسمعه، (أي أنه منوط بالتأثير الذي يحدثه الوليّ فيمن يجالسه).

من هنا فإن مناقشة السببية عند الغزالي لا بد لها أن تتناول كل وجه أو مسألة على حدة. فالمسألة تعود من جهة إلى الإدراك العام، ومن جهة ثانية إلى مدى حرية الإله وقدرته على الاختيار، ومن جهة أخرى إلى مدى منحه الكرامة لأوليائه!

أما عن المسألة الأولى، فلا يختلف موقف الغزالي عن موقف الفلاسفة في هذا الأمر. وبالتالي فإن الطبيعة بحد ذاتها، وبما رتب لها من سنن، مطردة الحوادث على الدوام. ومن هنا، نرى الغزالي يستخدم عبارة (الاقتران في نفسه)، فهذا الاقتران واقعي.. ويعني تلازم الأسباب والمسببات بمشيئة الله. لكن هذا الاطراد، هل في الإمكان خرقه، أو رفعه من واضعه متى شاء؟ إن هذا يقود إلى المسألة الثانية، وهي تتعلق بقدرة الله، وفيما إذا استعملها أم لا! والغزالي يؤيد حصول المعجزات على أيدي الرسل بما رتب الله لهم من أمر للدلالة على صدقهم، وبالتالي فهو قانع بهذا الموقف. ومن هنا نرى أن الغزالي يستخدم عبارة (وجه الاقتران)

فهذه العبارة تدل على تكييف مسألة السببية، وأنها تتم بقدرة الله، وله أن يرفعها متى شاء، وكيف شاء، إذن فثمة اقتران، ولكن في الإمكان رفعه، ومن هنا جاءت تسمية (جريان العادة) لتوضح أن الله غير مضطر في فعله.

أما المسألة الثالثة، فنعود إلى الجهد المبذول من قبل الولي ولاية تامة، والذي يؤكد به الغزالي أن الولاية التامة لها خصائصها، ولها كراماتها. الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عمن هو الولي ولاية تامة؟..

في المسألتين الأولى والثانية، لا يختلف موقف الغزالي عن موقف الفلاسفة، والمتكلمين، والفقهاء، عموماً، حتى مع الموقف الظاهري لابن حزم، والموقف الرشدي أيضاً.

لكنه في الثالثة،وعلى ما يبدو، يختلف معهم، ويختلف مع موقف المتصوفه أيضاً، فالمتصوفه قد يرون أن كرامة الولي تتدخل في الطبيعة على مستوى الوجود الذاتي، في حين يقصرها الغزالي على مستوى الوجود التصوري أو الذهني، أوالظاهري الحاصل بالخيال.

ولما كان الأمر في الحالة الثالثة يتعلق بقدرة الولي ولاية تامة على إحداث التخييل في الآخرين ليتخيلوا ما يتخيله هو، فمن هذه الناحية ترجع المسألة إلى قدرة يمارسها الولي ولاية تامة على آخرين، فيتأثرون بها. وهذه القدرة لا بد لنا من مناقشتها فهل لا بد لنا من الإقرار بها، طالما أن الولي يدعيها، وطالما أن حاضري مجلسه يقرون بحصول ذلك على أنفسهم، ويتخيلون فيه ما يخالف ما اعتادوا عليه.

في هذه الحالة لم يعد الولي مشاهداً ومتلقياً حقائق يتمثلها في نفسه فحسب، بل إن في قدرته أن يجعل غيره يتمثلونها، وبالتالي فما هي حقيقة هذا الموقف؟

هل نرده إلى القدرة الإلهية؟ أم نرده إلى قدرة على التخاطر؟ والسؤال الذي يطرح نفسه: من هو الوليّ ولاية تامة، وهل يصنع هذا الولي ما يشاهده من بنات أفكاره، أم أنه يحصل عليه كهبة؟ وهل لما يشاهد ويتمثل من حقيقة موضوعية، أم أنه مجرد وهم ذهني؟ وهل يتأثر به الحاضرون حقيقة؟!.

لو نظرنا إلى الموقف العام للغزالي، من الطريق الذوقي، لوجدنا أن هذا الطريق يوصل بعد المجاهدة إلى رؤية الأشياء في الله، والانفعال لفعله عن طريق الفناء عن نفسه فيه. مما يعيد ما يحدث للولي ولاية تامة ولمن يتأثرون به، إلى القدرة الإلهية، بعد مرور من له ولاية تامة بكل المقامات والأحوال، ليصل إلى هذا الموقع، فيشاهد حقائق جديدة، وبالتالي فإن هذا الموقف ينسجم مع موقف الغزالي العام في الطريق الذوقي الذي يبصر من خلاله حقائق خاصة. مما يعيد مسألة القول بخرق السببية على المستوى الثالث برمتها في هذا المجال إلى الموقف من الطريق الذوقي بعامة، وفيما إذا كان يوصل إلى حالة الفناء حقيقة.

من هنا فإن مناقشة السببية في فكر الغزالي على المستوى الثالث باستقلالها عن موقفه الذوقي، لا وجه لها، فهو إذ يدعي وجود طريق آخر للمعرفة، تتكشف فيه المسائل ذوقاً، وترد به حقائق زائدة عن حقائق الحس والعقل، في طوره المعتاد، لا بد أن يقول بخرق السببية على المستوى الثالث، وعليه فإن مناقشة السببية على هذا المستوى في فكر الغزالي باستقلال عن موقفه الذوقي لا وجه لها، طالما أن الإشكالية تقتصر على الموقف الثالث. وعلى هذا فإن ما يفصل في هذه المسألة لهو ذاته ما يفصل في مسألة الموقف العام للغزالي من حقائق الذوق، وطالما أننا

سنناقش هذا الموقف حين نتناول الباطن عند الغزالي، فسنؤجل القطع في هذه المسألة لنقطع بها على الشكل الذي نقطع به من موقف الغزالي الباطني كله. فالذي سيتأكد لنا هناك، سيتأكد لنا هنا.

لكن ما عرضناه من توضيح هنا، يبقى ضرورياً، ويلقي لنا الضوء على مسألة السببية، على المستويين الأول والثاني، وإن موقف الغزالي هنا لايخرج على الجملة عن اعتقاد غالبية مفكري الإسلام قبله وبعده غير أن الذي يسجل له هنا أنه عالجها بجهد متميز.

نقد القياس المنطقي:

يعرض الغزالي لمشكلة القياس المنطقي، سواء أكان برهاناً أم لا يرقى إلى درجة (البرهان) كالأقيسة الجدلية، والخطابية، والظنية، والشعرية، ويواجه الاعتراض القائل بأن " الطريق الذي ذكرتموه في الإنتاج لا ينتفع به، لأن من علم المقدمات على شرطكم فقد عرف النتيجة مع تلك المقدمات، بل في المقدمات عين النتيجة" (٢٠ / ٢١٥)، وذلك معناه أن القياس لا يأتي بجديد لم يكن متضمناً في مقدمتيه، وبالتالي فما هي فائدة القياس إن لم يأت بجديد!.

يعترض الغزالي على هذه النظرة، ويرى بأن القياس يأتي بجديد لأسباب عدة، منها:

" أن العلم بالنتيجة علم ثالث زائد على العلم بالمقدمتين ". ويحلل الغزالي هذا العلم الثالث فيرده إلى عوامل، منها: وجوب حصول المقدمتين معاً في الذهن على وجهٍ مخصوص، مع توجه النفس نحو طلب النتيجة (٢٠/ ٢١٥).

والمقصود بهذا، أن المرء قد يحصل له أن يعلم بمقدمات القياس أيّاً على حدة، بينما قد يكون غافلاً عن ربطهما معاً في الذهن على وجه مخصوص، وفق أحد أشكال القياس، فلا تحصل النتيجة في الذهن، بينما تحصل هذه النتيجة إذا حضرت المقدمات في الذهن معاً على وجه مخصوص، وتم التوجه نحو طلب النتيجة، والتوجه نحو طلب النتيجة لازم، لأن المقدمات وإن حضرت على وجه مخصوص فقد لا يتنبه المرء إلى طلب نتيجة منها، فلا تحقق الفائدة من القياس.

من هنا، فإن القياس بشكله المعتمد يأتي بجديد، وبهذا يتكشف " أن النتيجة داخلة تحت المقدمات بالقوة دخول الجزئيات تحت الكليات، فهي علم زائد عليهما بالفعل" (٢٠ / ٢١٧). وبين ما هو بالقوة وما هو بالفعل فرق، وإن كان ما بالقوة لازم لما هو بالفعل.

إذن فثمة وجهان للمسألة، وجه بالقوة، وهذا لا منازعة فيه، ووجه بالفعل، وهذا هو الجديد، ويؤكد الغزالي هذا بقوله: " العلم الذي نطلبه نعرفه من وجه ونجهله من وجه، إذ نعرفه بالتصور بالفعل، ونعرفه بالتصديق بالقوة. ونريد أن نعرفه بالتصديق بالفعل" (٢٠ / ٢١٧).

من الواضح أن الغزالي بهذا يتنبه إلى مصاحبة عوامل سيكولوجية ترافق عملية الاستدلال، ومنها التفطن والقصد إلى تحصيل العلم، وبمصاحبة هذه العوامل يتم الانتقال من التصديق بالقوة إلى التصديق بالفعل، وهذا الأمر ينسجم مع تعريفه لليقين والإيمان وتوجهه الذوقي بكامله. فالغزالي يركز على مثل هذه العمليات ودورها في المعرفة.

كما أن القياس يأتي بجديد أيضاً من خلال التحقق من صدق أي مقدمة من مقدماته، إذا لم يكن هذا الأمر قد تم التحقق منه من قبل،

وعلى هذا فلا تلزم النتيجة من غير التحقق. لأن النتيجة لا تلزم إلا بالتحقق من إثبات المقدمات، وهذه تثبت إما بالملاحظة والتجربة، وإما بالتواتر(٢٣ / ١ / ٣٨). مما يلزم بربط القياس بالمناهج التي نتحقق بها من صدق القياس إذا كان (برهاناً)، وهذه المناهج هي الرجوع إلى التجربة أو التواتر، أو أوائل الحس والعقل. ويضرب الغزالي مثلاً لهذا بقوله : "إحداهما قولنا : (كل نبيذ مسكر)، والآخر : (قولنا كل مسكر حرام)، فلا تلزم النتيجة إلا بإقامة الدليل، حتى يثبت كونه مسكراً، إن نوزع فيه، بالحس والتجربة، وكون المسكر حراماً بالخبر" (٢٣ / ١ / ٣٨).

ومعنى هذا أنه يلزمنا - كي ننتج برهاناً حقاً في هذه القضية - التحقق من صدق المقدمة الأولى، القائلة بأن (كل نبيذ مسكر) ففي هذه الحالة علينا أن نتحقق من كون النبيذ مسكراً ، ولا يتم ذلك بغير التجربة. أما قولنا (كل مسكر حرام) فعلينا أن نتحقق بأنه قد ورد في الخبر تواتراً. إذ بعد هذا التحقق من صدق المقدمتين يلزمنا الحكم بالنتيجة، وهي أن (النبيذ حرام) وعلى هذا فالقياس يأتي بجديد حين تراعى الشروط الواجبة للتحقق منها في مقدماته، في حين لا تفيد صوريته وحدها.

استناداً لهذا الفهم لقضايا البرهان يختتم الغزالي منظومة البرهان ليعوّل عليها في بناء الحقائق، لكنه وكما لاحظنا وببصيرة نافذة، لاحظ داخل هذه القضايا مسائل عدة، من بينها مسائل الاستقراء، والعلية، والحدس، والقياس، ولاحظ دور العمليات النفسية المصاحبة لها، مما دفعه إلى متابعتها، وتقصي ما تحيل إليه كالقصدية. إن هذه المسائل، بالإضافة لما سبق أن ذكرنا، قد ساهمت بدفع الغزالي إلى الطريق الذوقي. لكنها قبل ذلك وعلى ما نرجح، ساهمت في تشككه بطريق النظر في البداية،

ولا سيما في المرحلة الجدلية قبل الأزمة. وإن كان قد خرج من هذا الشك واعتمد طريق النظر وما يحيل إليه لاحقاً حين تشبع بالبرهان، لذا يقول الغزالي: " النظر العقلي دليل إلى العلم بالمنظور فيه، بسلوك طريق النظر، فمن سلكه وصل، ومن وصل عرف أن ما سلكه هو الطريق، ومن استراب قبل الوصول، فيقال طريق رفع هذه الاسترابة السلوك "(١٣ / ٤٩).

كما يقول الغزالي " الميزان ما تعرف به حقائق الأشياء ويميز به صحيح العقيدة من الفاسد، وهو الواسطة بين السماء والأرض... سر من أسرار الربوبية لا يعرفه إلا الراسخون في العلم " (٢٤ / ١٠٠).

استناداً لهذا الموقف توجه الغزالي لنقد الدعاوى الأخرى موظفاً نور البرهان ليكشف قصورها عن إبلاغ طالب اليقين بغيته. فما هي هذه الدعاوى؟ وما هي أبرز انتقاداته لها؟.

نقد الدعاوى المعرفية:

استعرض الغزالي كثيراً من الدعاوى المعرفية، وعرف الفِرَقَ التي تتبناها جيداً قبل أن يمر بتلك الأزمة الشكية، التي خرج منها باليقين. وقد ركز الغزالي نقده - بعد استبعاد الآراء اللااعتقادية. مثل آراء الشكاك، ومبطلي الحقائق، والزنادقة - على فرق، من بينها فرق المتكلمين، والفلاسفة، والباطنية، والصوفية. " فالحق إن وجد لا يعدو هذه الأربعة "، ويبدو أن هذه الفرق كانت منتشرة أكثر من غيرها، وتتنازع السيادة في عصره. وذلك صحيح إلى حد بعيد، إذ يشير الغزالي في مواضع كثيرة من كتبه إلى انتشارها، مما يسوغ تركيزه عليها أكثر من غيرها. وقد كان لهذه الفرق حضورها في الحياة الاجتماعية، فلم يسعه السكوت عليها سكوت

السلف (٥٠ / ٨١) لذلك انتدب الغزالي نفسه، "للتنبيه على غوائل الآراء البشعة التي استهوت عقول أكثر الناس، وهم في ازدياد من هذا الفن "، يدفعه إلى ذلك، " ما شاهدناه من فساد الزمان وأخذه في الازدياد، وكثرة الآراء، وفساد الاعتقاد، وعدم ذابٍ يبذل فيها الاجتهاد، ويمرها على كف الانتقاد "(٥٠ / ٧٩). وعلاوة على ذلك، فإن القائمين بالوعظ في زمنه – على ما يصفهم – كانوا متغافلين عن أداء دورهم المفترض أن يواجهوا به أولئك، لينغمسوا فحسب في، (القصص،والأشعار، والشطح، والطامات) (١٥ / ١ / ٣٤).

وهذا يدفع للقول بأن الغزالي–على خلاف ما يشاع – كان معنياً بتغيير الوسط الاجتماعي الذي عاش فيه وهو فاسد[١٤]، علاوة على عنايته بالوصول إلى خلاص شخصي، ولكن ضمن أولويات. فلم يكن بحثه عن الحقيقة مجرد ممارسة لترف فكري، أو تكليفاً ألزم به نفسه للرد على فرق مناوئة سياسياً، وإنما أيضاً للظفر بأساس متين، بالوسع الاعتماد عليه لإحداث تغيير اجتماعي مطلوب، وليس هذا الأساس سوى البرهان. وعلى الرغم من اعتزال الغزالي الحياة العامة فترة طويلة نسبياً، إلا أنه لم ينثن عن محاولاته في التواصل الاجتماعي، حتى بعد الدخول في طريق

---

(١٤) يصف أحد الباحثين الدور الذي لعبه الغزالي بإزاء عصره، بأن مسعى الغزالي، « نجح بعد ذلك في إعطاء المجتمع الإسلامي شعور المحافظة على ثقافته وإحساسه بالثبات والاستمرار مقابل هيجان الحركة الإسماعيلية واضطرابها » (٦٢ / ٨٩) ويضيف: « إننا نرى في هذه الحركة (الإسماعيلية) عرضا من أعراض الفساد السياسي والاجتماعي لذلك العصر، أما الغزالي فكانت في نظره فساد العصر الذي يجب أن يجتث من جذوره وقد تم ذلك » (٦٢ / ٩٠).

العمل[١٥]، وما مؤلفاته الغزيرة وما تتضمنه من أساليب متعددة، إلا شاهدة على مراعاته وجه الخطاب لتلك الفئات. فهي موجّهة في معظمها لأتباع هذه الفرق؛ لحملهم على هجرها، ولكن لاسبيل إلى الإصغاء جيداً لأن علمه صعب وعزيز، ولأن الناس مشغولون بمصالحهم، والانتصار إلى ما ألفوه من معتقدات. لكن الغزالي مع هذا مضى في مشروعه في محاولة للتنوير والتغيير، وإلا فليبق نتاجه ملكاً للمستقبل، ينقل خلاصة علمه وتجاربه إليه، حيث نجح هذا النتاج بعد فترة وجيزة في أن يبسط نفوذه وسلطانه.

نقد أساليب المتكلمين:

ينتقد الغزالي المتكلمين بما يرونه في أنفسهم من أنهم، (أهل الرأي والنظر)، ليبين أن طريقتهم قاصرة عن تعمق الرأي والنظر حقيقة، لأن هدفهم منحصر في، "حفظ عقيدة السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة" (٩/١٤)، ولا غبار عليهم في هذا المقصد الحميد، لكنهم بدلاً من أن يستندوا إلى مرجعية أكيدة وتنظيم متقن للحقائق، وأن ينطلقوا من المسألة النقدية- وإن كانوا قد تشوفوا إلى الحق، أحياناً- أخذوا بأساليب لم تبلغ الكفاية في هذا، وإنما تسلموا مقدمات خصومهم ليعملوا على بيان فساد ما تحيل إليه، وهدفهم من ذلك، "حراسة لعقيدة العوام، وحفظها من تشويش المبتدعة" (١٥/١/٩٧). وما يعيبه الغزالي

(١٥) يثبت هذا التواصل عبدالغافر الفارسي حين زاره بقوله: «كان قد وزع أوقاته على وظائف الحاضرين من ختمة القرآن وبمجالسة أهل القلوب والقعود للتدريس بحيث لا تخلو لحظة من لحظاته ولحظات من معه من الفائدة» (١/٤٥).

على المتكلمين، على وجه الإجمال، هو استعمالهم للأساليب الجدلية[١٦]، والحجج الكلامية، دون البرهان اليقيني القاطع، " وهذه الأساليب قد يستضر بها خلق كثيرون" (٩/١٥). وفي معرض تفصيل نقد طريقتهم يقول الغزالي :

"أهل النظر في هذا العلم (التوحيد = الكلام) يتمسكون أولاً بآيات الله تعالى من القرآن،ثم بأخبار الرسول صلى الله عليه وسلم،ثم بالدلائل العقلية والبراهين القياسية، وأخذوا مقدمات القياس الجدلي والعنادي ولواحقها من أصحاب المنطق الفلسفي،ووضعوا أكثر الألفاظ في غير مواضعها، ويعبّرون في عباراتهم بالجوهر، والعرض،والدليل، والنظر، والاستدلال، والحجّة، ويختلف معنى كل لفظة من هذه الألفاظ عند كل قوم، حتى إن الحكماء يعنون بالجوهر شيئاً، والصوفية يعنون شيئاً آخر، والمتكلمون شيئاً، وعلى هذا المثال " (٣٧/٥٨-٥٧).

ومعنى هذا أن المتكلمين هم نقليون من حيث الأساس، إذ يتمسكون بالقرآن والسنة، ثم بالدلائل العقلية، وبذلك فهم يتطرفون من المعقول على حد تصنيف الغزالي الذي سلف، وبهذا فهم لا يستندون إلى مرجعية العقل كأصل ليعبروا من خلاله إلى المنقول كأصل آخر، وإنما يسلّمون بالشريعة ثم يحاولون تعقلها بأساليب غير كافية.. في حين يرى الغزالي أنه، "لايصح هذا العكس، فليس لك أن تجعل المنقول أصلاً والعقل تابعاً ورديفاً " ، وهذا الموقف من علم الكلام موقف حزمي أيضاً، كما أنه يتفق وتعريف ابن خلدون لعلم الكلام.

(١٦) يقول الغزالي، «إن المتكلمين - من حيث صناعة الكلام فقط - لم يفارقوا عقود العوام، وإنما فارقوهم بالجدل.. والجدل علم لفظي وأكثره احتيال وهمي، وهو عمل النفس وتخليق الفهم، وليس بثمرة المشاهدة والكشف » (١٥/٥/٢٩).

من هنا أخذ الغزالي على عاتقه أن يعرض لهم طبيعة البرهان بحسب فهمه له في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد)، بما يسهل على المتكلمين استيعابه وفهمه؛ ليعملوا على هديٍ منه في اعتماد العقل أساساً في المعرفة على الطريقة البرهانية لا الجدلية، مراعياً في الوقت ذاته مقتضى حالهم، ثم أن يتبعه لاحقاً كتابه (إلجام العوامّ عن علم الكلام) الذي يبين فيه المشاكل الناجمة عن استعمال أساليب المتكلمين بإزاء العامة، والضرر الذي يلحق بهم نتيجة لذلك. فهذه الأساليب تفيد فقط في رد دعاوى الخصوم دون بناء الحقائق اليقينية، إذن ثمة تعديل في النظرة بدأه ابن حزم ثم ثنى به الغزالي في قطاع الأصول والفقه، ورأى وجوب اعتماد العقل أولاً، بعد تقنينه، ثم العبور منه إلى المنقول، ثم كشف التكامل بينهما..

نقد أساليب الفلاسفة:

أما الفلاسفة، فهو ينتقدهم جملة – على ما بينهم من تفاوت – في نقاط محددة، يعرضها في (تهافت الفلاسفة) منها ما يتعلق بنتائج فاسدة بنوها على مقدمات صحيحة، ومنها ما يتعلق بنتائج صحيحة بنوها على مقدمات فاسدة، ومنها ما كان فساده ناشئاً عن فساد صورة الاستدلال. وبهذا فهو يرميهم بعدم التدقيق في (البرهان) أيضاً.. فإذا كان المتكلمون لم يعرفوا البرهان حقّ معرفته، فإن الفلاسفة وإن فهموه فهماً حسناً فإنهم لم يحسنوا تطبيقه. فأنتجوا معتقدات على خلاف ما ادعوه واشترطوه، ويتركز ذلك في الإلهيات (٩/٢٧) (٣٨/٤٠)، مثل توصلهم إلى القول بقدم العالم، وعدم قولهم بحشر الأجساد، وأن العقاب والثواب روحانيان، وأن الله يعلم الكلّيات دون الجزئيات (٣/٢٨). فهذا

الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ماعداه (٣٨ / ٣٥) . ومعنى هذا أن عداء الغزالي كان لأساليب الفلاسفة، وتحديداً في مجال الميتافيزيقا، وليس للفلسفة ذاتها، وفي موضوعات محددة وليْسَ في سائر الموضوعات.

وفي معرض التفصيل يرى الغزالي أن الفلاسفة ينقسمون إلى (دهريين)،وهم الملاحدة، وإلى، (طبيعيين)، وهم يؤمنون بالله وصفاته، ولكنهم لا يعتقدون بالأديان ولا بالبعث ولا الآخرة، أو الجنة والنار، (٩ / ١٩-١٨) وإلى (إلهيين)، ومن بين هؤلاء سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وهؤلاء ردوا على الفريقين الأولين بما فيه الكفاية، لكنهم أيضاً تعثروا برذائل، فضلوا ومن اتبعهم من فلاسفة الإسلام كـ (الفارابي) و(ابن سينا)، ومن بين هذه الرذائل ما هو كفر وما هو بدعة (٩ / ٢٢)، في حين أن لديهم ما يُحمد لهم وما لا يجب إنكاره، وهو هنا الرياضيات، والمنطق،والفلك،وبعض العلوم الأخرى . . (٩ / ٢٣)، وعلى هذا الأساس فيجب الانتباه والتدقيق فيما يجب اعتقاده من آرائهم مما لا يجب اعتقاده . إن هذا شغل الغزالي بالوقوف على مراميهم في آرائهم عبر (المقاصد)، ومن ثم بيان ما رآه زائفاً أو مبتدعاً منها عبر (التهافت)، ومن ثم بيان ما هو حق عبر (معيار العلم)، وكتبه المنطقية الأخرى الموظفة للتنوير في أوساط الفقهاء والباطنية مثل (محك النظر) و(القسطاس المستقيم) .

لقد انتهى الغزالي من معالجة آراء الفلاسفة إلى القول بأنهم، " يجمعون شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل "

(٩ / ٢٦)، مما دعا الغزالي لأن يصفهم بخبث الضمائر ويبدعهم ويكفرهم في مسائل (٩ / ٢٨). ومن بين البدع هنا قولهم بنظرية الفيض والعقول العشرة، يقول الغزالي في هذا الصدد : " وأما العوالم العلوية فترتيب حركاتها لا يحيط به إلا الله تعالى وحده العالم بمبدئها، وإنما أدركنا منها ما تكرر علينا بالتجربة أو بإشارة العقل إليه إشارة جُملية.. وقد زعمت الفلاسفة أن هذه الكواكب حية، وأنها مع العالم الأسفل كنحن مع أجسامنا، وأن لها الفعل الاختياري والفعل الاضطراري، وهذا ابتداع لاننكره فلم يدل عليه كتاب ولا سنة ولاإجماع.. فليجعل ذلك جائزاً إذ مذهبنا أن الباري تعالى هو الفاعل المطلق وأنه مسبب الأسباب وموكلها بمسبباتها، فسواء على مذهبنا كانت حيّة أو جماداً " . (٥٠ / ١٣٢) وبهذا فإن قضية العقول الفيضية قضية متساهل فيها عند الغزالي وتدخل في باب الزعم والابتداع، ولم يدّخر في أي وقت جهداً في نقدها بل والتهكم على من يقول بها، يقول الغزالي في التهافت، "ما ذكرتموه تحكمات... لو حكاها الإنسان عند منام رآه لاستُدل به على سوء مزاجه" (٢٨ / ٩٢)[١٧]. كما يقول في معرض نقده للآراء التي تقلدها الباطنية التعليمية منهم ومن الهرمسية واصفاً إياها بأنها :

"كفر مُسْتَرَقٌ من الثنوية والمجوس في القول بالإلهين، مع تبديل عبارة (النور والظلمة) بـ(السابق والتالي)، إلى ضلالٍ منتزع من كلام الفلاسفة في قولهم، إن المبدأ الأول علّة لوجود العقل على سبيل اللزوم عنه لاعلى

(١٧) ويقول أيضاً في معرض شرح مذهبهم : « ثم السماوات التسع حية عندهم ناطقة، ولها ترتيب ودرجات، وهو أن البارئ، تعالى عن قولهم، فاض عنه على الطريق التي ذكرناها العقل الأول، وهو العلم، والكلمة عند أكثرهم وهو جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا هو منطبع في جسم، يعرف نفسه ويعرف بارئه وهو ملك » (٥٠ / ١١٠).

سبيل القصد والاختيار، وأنه حصل من ذاته بغير وساطة سواه، نعم يثبتون موجودات قديمة يلزم بعضها عن بعض ويسمّونها عقولاً، ويحيلون وجود كلّ فلك على عقل من تلك العقول في خبط طويل لهم، قد استقصيّنا وجه الردّ عليهم في ذلك في فن الكلام، ولسنا نشتغل في هذا الكتاب (الرد على الباطنية) إلاّ بما يخص هذه الفرقة وهو إبطال الرأي وإثبات التعليم" (١٣ / ٢٧).

إن بعض ما أورده الغزالي بشأن نظرية الفيض والعقول الفيضية، حتى في مجال التساهل، منضبط بمسألتين، هما: أنه لا علاقة لزوم تصدر الموجودات بها عن الموجود الأول، وأنها محدثة وليست قديمة. فإذا ما أخذنا بهذا الانضباط لا يعود من فرق بين أن نسميها عقولاً أو ملائكة أو كائنات علوية، طالما أنها ممكنة وليست ضرورية، وطالما أنها محدثة وليست قديمة، فلا مشاحة في الأسامي لأن الرؤية التي يتبناها الغزالي هي الرؤية الإسلامية، وهي تقرر، "أن المبدأ الأول عالم مريد قادر، يفعل مايشاء ويحكم ما يريد، يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد" (٣٨ / ١٠٠)[١٨].

---

(١٨) من هنا لابد لنا من الإعراض عن الأقوال المتسرعة التي ترى أن الغزالي «قد تبنى في تصوفه الفلسفة الدينية الهرمسية بجميع أطروحاتها الأساسية.. فلا شك أنه استقى أطروحات العقل المستقيل من ابن سينا والباطنية وفلاسفتها وبكيفية أخص من المتصوفة... وهذه أمثلة على مدى توغل الغزالي في أعماقه الهرمسية وهو يؤسس الأزمة في العقل العربي» (٢ / ٢٨٦).

إن هذه الأقوال لم تدقق بين ما يتبناه الغزالي ويدافع عنه وهو ما يؤيده البرهان والشريعة، وبين ما كان يورده مسامحة في ثنايا معالجته لسبب أو آخر ويذكر السبكي، رداً على دعوى تجرُئه على المعاني بقوله، «ليست له جرأة إلا من حيث دله الشرع، ومدعي خلاف ذلك من لا يعرف الغزالي» (١ / ١١٥).

إن خلاصة موقف الغزالي من توجهات الفلاسفة في البرهنة على بعض القضايا الميتافيزيقية، أنها تدخل في باب (الإمكان) وليس (الضرورة)، والبرهان لايقوم إلا على الضرورة. وعلى ذلك فهي ليست يقينية على حد القطع، وبهذا يتطرق اليها احتمال الخطأ أو الصواب[١٩].

أما علم الأخلاق – ولهم فيه باع لاينكر – فيرى الغزالي إنهم قد أخذوه من كلام الصوفية، ومزجوه بكلامهم؛ ليروجوا عن طريقه باطلهم، فلبسوا على كثير من الناس (٩ / ٢٩)، ولكن لأجل هذه الآفات التي تتضمنها كتبهم، لا سيما في الإلهيات، يجب الزجر عن مطالعة كتبهم. وقصرها على خاصة الخاصة (٩ / ٣١).

وبهذا يتبين أن الغزالي لا يعادي الفكر الفلسفي، وهو الممتزج بالعلوم في عصره، بإطلاق، فهو على الأقل يشيد بالمنطق، والرياضيات، والفلك، والأخلاق، والسياسة، فضلاً عن علوم كثيره أخرى.. ويحمدها لهم، ولا يرى قصورهم إلا في عدم عملهم بعلمهم، و في خطل تطبيق المنطق في الإلهيات، حين يزعمون الضرورة لما هو في حد الإمكان، وبذلك فإن منطقهم في الإلهيات قاصر، لأن المنطق يقوم على البرهان الضروري لاعلى حد الإمكان، مما دعاه إلى معالجة هذا الموقف في التهافت والتوسع فيه،

(١٩) إن هذا الفهم لتصنيف القضايا الميتافيزيقية على أنها في حد الإمكان، قد ترك أثره حين كان يتساهل أحياناً في بعض المواقف الميتافيزيقية للفلاسفة، ومن هنا فإن موقف الغزالي القطعي من عالم الغيب قد تأسس بالاستناد إلى الرؤية الشرعية التي تستند إلى علم النبوة، والذي يأتي من باب القلب المنفتح على عالم الغيب عندما يتأكد من خلال ممارسته الصوفية، وعليه فإن تعرضه لآراء الفلاسفة في هذا الحقل كان قائماً على التساهل. إذا ما كانت القضية داخلة في حد الإمكان لا الامتناع. وإنما الذي يحسم في الأمور، إذا كانت في حد الإمكان، فهو علم النبي الذي يحصل مشاهدة وعياناً بوحي من عند الله أو ملك من ملائكته.

ليعرض قناعاته المتوافقة مع الشريعة . ثم إلى أن ينسبهم إلى الوقوف عند حد العلم دون العمل به، مما يجعل علمهم قاصراً من جهة ثانية. . . ذلك أنه، إن قيل " فلان عالم فاضل، فهذه عقيدة فاسدة، وهذا القدر هو نهاية مذهب الفلاسفة والعياذ بالله، إذ غايتهم تحصيل العلم، بدون التفات إلى العمل، ولم يعلموا أن العلم يكون حجة عليهم" (٥٠ / ١٣٣).

ومن هنا فلا ينبغي التشبث بالقول إن الغزالي كان يعادي الفكر الفلسفي ذاته، وإنما كان ينتقد بعض توجهات الفلاسفة. والغزالي ليس استثناء في هذه المسألة، وهذا لا ينكر على الفلاسفة أنفسهم،فما من فيلسوف إلا وينكر على الفلاسفة بعض المواقف بل إنه لا يستطيع أن يشيد موقفه دون هذا النقد.

ولئن عالجنا التسمية التي أطلقها الغزالي على كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة) لتبين لنا أن النقد في أساسه موجه إلى فساد معظم مقدمات الاستدلال وأساليبه، التي تقود فحسب إلى نطاق الممكن، ولاسيما في نطاق الإلهيات، دون فساد النتائج ذاتها. فكثيراً ما يوافق الغزالي على النتيجة، ولكنه لايرى أنها تلزم عن المقدمات التي تبنوها، ومن هنا جاءت تسمية (التهافت) فهفوت الشيء ينتج عن تحطم أو ضعف الدعامات الحاملة له، مما يعني أن القصد من التسمية بيان ضعف الاستدلال وتهاويه، دون تهافت المعاني الواردة في النتيجة، والتي قد تكون صحيحة إذا أنتجت على نحو آخر.

يثبت هذا تثبيته لبعض العناوين الفرعية في التهافت كقوله " في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد، وأنه لا يجوز فرض اثنين" (٣٨ / ١٠٧)، وقوله، " في تعجيزهم عن إقامة البرهان على أن النفس

الإنسانية جوهر روحاني، قائم بنفسه لا يتحيز" (٣٨ / ٢١)، مع أنه يتبنى النتيجتين، ولكن عن طريق استدلالي آخر، يستند إلى الشريعة وتطابق الحدوس معها. ويشير الغزالي إلى هذا بقوله: " لسنا نعترض على دعاواهم معرفة كون النفس جوهراً قائماً بنفسه ببداهة العقل، ولسنا نعترض على دعاواهم اعتراض من يبعد ذلك من قدرة لله تعالى، أو يرى أن الشرع جاء بنقيضه... ولكننا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه والاستغناء عن الشرع فيه" (٣٨ / ٢٠٥). لقد نبه الغزالي على وجوب رد الأمر إلى الشريعة، فطريقته هو في هذا الأمر تتلخص بقوله :

"وقد حكينا عن الفلاسفة فيما تقدم علة ذلك، وكيفية تقسيمهم للعقول والنفوس، وأنكرنا عليهم كون البارئ تعالى كذلك علّة وأنها ملازمة له، وأنكرنا دعواهم الحصر لاغير، وإلا فيجوز مثل ذلك جوازاً يردّه إلى طريقتنا في التوحيد المحض، فإن معتقدنا أن الله تعالى واحد وحدانية محضة صرفة، وأنه هو القائم على العالم، حتى لو تصور عدمه لم يكن له ثبوت أصلاً، والتصديق بما جاء به المرسلون" (٥٠ / ١٣٣).

نقد الباطنية التعليمية :

أما الباطنية التعليمية، وهم الذين استفحل أمرهم في عصره، القائلون بأن "الحقّ إما أن يُعرف بالرأي، وإما أن يعرف بالتعليم، وقد بطل التعويل على الرأي لتعارض الآراء وتقابل الأهواء واختلاف ثمرات نظر العقلاء، فتعين الرجوع إلى التعليم والتعلّم" (١٣ / ١٢)، فينقدهم الغزالي، بعد أن يقرر شُبههم إلى أقصى الإمكان بغاية البرهان، (٩ / ٣٥) فيرى أن دعواهم ناتجة عن التعصب ونصرة الصديق الجاهل، ويركّز على قولهم إنه،

" لا بد من معلم معصوم "، يرشد الناس إلى تبني معتقدات حقة. والغزالي يوافقهم على هذه المسألة، حيث إنه قد توصل إليها برهانياً وتأيدت حدساً كما سنعرض، لكنه رأى أنهم قد أخطؤوا حين اعتبروا أن هذا المعلم أشخاص آخرون غير الرسول صلى الله عليه وسلم (٩ / ٣٦)، ليؤكد أن المعلم إنما هو الرسول وحده، وإن من شأنه أن يرشد إلى طريق العلم، وليس هذا الطريق في بدايته غير (البرهان) ذاته فهو متضمن في الشريعة، وإن على المتعلمين الاجتهاد في تحصيله وإتقانه، ليزنوا به الأمور بدلاً من إرجاعها إلى تعاليم سرية يتداولها شخص عن آخر عن إمامٍ مزعوم يتجلى به العقل الكلي (٩ / ٣٧)، وإذا كان البعض يرى أن البرهان ابتداع فلسفي قبل الإسلام، فإن الغزالي يرى بأن الفلاسفة لا بد أنهم تعلموه من الأنبياء قبلهم ومن صحف إبراهيم وموسى (٢١ / ٦٧)[٢٠]. وقد عرض الغزالي قناعاته حول هذا الموضوع ومواجهة دعاوى الباطنية وبيان فسادها المنطقي في كتابه (الرد على الباطنية)، أولاً، ومن ثم (القسطاس المستقيم).

نقد الطرق الصوفية :

على الرغم من أن الغزالي يزكي طريقة الصوفية؛ لأنها تتضمن العلم والعمل معاً، وأنه انحاز إلى طريقتهم الذوقية في نهاية الأمر، بعد التجربة والممارسة وإتقان العلم، فإنه لم يتوانَ عن نقد معظم فرق الصوفية التي سادت في عصره وما قبله، نقداً شديداً لحساب الطريقة التي رآها جديرة بالاتباع، والتي تعتمد البرهان أساساً ومنطلقاً.

(٢٠) نلاحظ هنا الدور الذي تلعبه سياسة العلم عند الغزالي وتساهله في إطلاق الأقوال غير المحققة.

ويلخص الغزالي بعض عيوب هذه الفرق ولا سيما أهل زمانه، فيرى أنهم لم يكن لهم من التصوف إلا الاغترار (بالزي والهيئة)، وأنهم، "لم يتعبوا أنفسهم قط في المجاهدة والرياضة ومراقبة القلب وتطهير الباطن والظاهر " (١٥ / ٣ / ٤٠٤)، وأن بعضهم، " يتنعمون بنفيس الثياب ولذيذ الأطعمة ويطلبون رغد العيش وأكل أموال السلاطين " (١٥ / ٣ / ٤٠٥) وأنهم لم يعرفوا من (المقامات والأحوال) سوى الأسامي والألفاظ، موهمين الخلق لدرجة (أن الفلاح يترك فلاحته، والحائك يترك حياكته، ويلازمهم أياماً معدودة، ويتلقف منهم تلك الكلمات المزيفة فيرددها كأنه يتكلم عن الوحي، ويخبر عن سر الأسرار) (١٥ / ٣ / ٤٠٥).

كما يرى أن غير هؤلاء وأولئك أهل غرور، إذ وقعوا ضحية " أغاليط ووساوس يخدعهم الشيطان بها ؛ لاشتغالهم بالمجاهدة قبل إحكام العلم " (١٥ / ٣ / ٤٠٦)، و غيرهم ممن اعتقدوا أن التوكل يعني المخاطرة بالروح، فترى الواحد منهم " يخوض البوادي من غير زاد ليصحح دعوى التوكّل " (١٥ / ٣ / ٤٠٦)، وغيرهم ممن انغمسوا في الباطن ليتخذوا " من البحث عن عيوب النفس ومعرفة خدعها علماً وحرفة ". وأمّا من يدّعي " أنه قد بلغ حاله بينه وبين الله تعالى، حيث سقطت عنه الصلاة، وحل له شرب المسكر، والمعاصي، وأكل مال السلطان، فهذا ممن لا شك في وجوب قتله.. بل وقتل هذا أفضل من قتل مئة كافر" (٢٥ / ٧٥).

لقد ضل وحادَ معظم هؤلاء وأولئك عن الطريق السويّ، وتاهوا في غمرة السلوك من غير ضابط أو وازع، مما دعا الغزالي للتأكيد أن عيوبهم كلها ناتجة عن افتقار طرقهم للالتزام بالعقلانية البرهانية وما يترتب عليها.

لقد نظر الغزالي إلى التصوف بكل الجدية وأولاه رتبه عالية، وذلك من خلال إعمال المنطق في قضاياه، فإذا كان ابن حزم قد أدخل البرهان في حقلي الأصول والفقه صارفاً النظر عن غير ذلك، فإن الغزالي قد امتد بالبرهان لينفذه في حقل التصوف علاوة على حقلي الأصول والفقه، وليكيف التصوف لينسجم مع قضايا البرهان انسجاماً أكيداً، مع إدراكه لما في هذا المسعى من صعوبة، الأمر الذي شق استيعابه على آخرين..

ومعنى هذا أن الغزالي كان يطمح بجدّية بالغة إلى منطقة التصوف، مما قاده إلى ابتكار الأساليب المناسبة لجعل التصوف ينحو نحواً يقترب به من حقل العلوم[٢١]، معتمداً في هذا المجال على قضايا الشريعة المتجاوزة للمعقول والتي في الوقت ذاته لاتعارضه.

واضح مما تقدم أن الغزالي يخلص من انتقاداته جميعاً، إلى ما سبق أن خلص إليه، من أن (البرهان) الحق لا يمكن مخالفته لأنه ضروري، ولا يخالف فيه من يفهمه، فإذا خالفه القائلون بالتعليم فأجيبهم بأنني تعلّمته من القرآن، وإذا خالف فيه الفلاسفة فأجيبهم بأنني اعتمدته على ماشرطوه، وإذا خالف المتكلم فيه أقول: إنه موافق لأدلة النظر التي يعتمدها في الكلاميات (٩ / ٣٩)[٢٢].

من هنا يتبين لنا أن الغزالي يعول على (البرهان)، على طريقة أهل الظاهر، ويشهره منذ البداية وحتى النهاية ترقياً في مجال الذوق، بديلاً

---

(٢١) يقول أحد الباحثين، « استطاع الغزالي أن يصحح مسار التصوف، أو لنقل، إنه استطاع وضع معالم لطريق التصوف، ومقاييس له، تكشف الزيف، وتظهر الخطأ » (٦٣ / ١٣٢).

(٢٢) نلاحظ هنا عناية الغزالي بلفت نظر كل فريق إلى أن البرهان يلائم المرجعية التي يتمسك بها كل فريق، مراعاة لسياسة العلم.

للدعاوى المعرفية المختلفة، ليعمل على هديٍ منه في غربلة الدعاوى المختلفة، وتشييد معارف حقّة.

إن هذا الوضع دعا الغزالي أيضاً لأن يُعمل المنطق في الشريعة ظاهراً وباطناً – كما سنتبين – ليخلص من ذلك إلى ضمها إلى منظومة الحقائق الموثوق بها . ومن ثم ليعمل على تفسيرها على أساسٍ منه، ويخلصها بذلك من تأويلاتهم الفاسدة، وقد كان لرد الغزالي على الباطنية الأثر البعيد في إنقاذ العلم والشريعة من التأويلات الفاسدة، وتوجيه الاجتهادات المختلفة لتسير في طرق تتسم بالمعقولية. حتى في مجال التصوف،إذ يكفي للتدليل على هذا الأمر أن يكون التأويل منضبطاً بالبرهان وغير مخالف له. إن هذا وحده، على الأقل، يدل على جهد الغزالي الذي بذله دفاعاً عن العقلانية على مستوى الشريعة علاوة على المستويات الأخرى...

ولما كان الغزالي قد خلص من تجربته الذوقية ومن نقده للطرق المعرفية الأخرى للاحتفاظ بالبرهان طريقاً أكيداً للعلم، وإنه عن هذا الطريق تثبتَ من الشريعة، واعتقد بصحتها تماماً – كما سنوضح لاحقاً – فإنه من الطبيعي أن يعتمد هذين الأصلين المتسقين في نظره في نقد الدعاوى الأخرى، وفي بناء وإنجاز طريقته الصوفية. مستعيضاً به عما كان يعتمده من أسلوب جدلي في أغلب انتقاداته السابقة بإزاء الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم.

ولهذا اهتم الغزالي بالظاهر، على كل المستويات – كما بينا– ليجعل من هذا الظاهر مدخلاً إلى الباطن، وضابطاً له، على خلاف غيره من المتصوفة، ومن ثم ليتفهم ما يمكن فهمه في الشريعة على أساس منه، ومن

ثم ليجعل السلوك العملي الناتج عن العلم - وهو الذي حدده البرهان،وحضت عليه الشريعة- الأصل الثالث الذي يعول عليه، في فهم ما يتجاوز الظاهر منها.

أصول صوفية الغزالي:

هذه الأصول الثلاثة: الالتزام بالبرهان على طريقة أهل الظاهر، والالتزام بالشريعة الإسلامية، وعدم انفكاك العلم عن العمل، متكاملة، اعتمدها الغزالي وشق بها طريقاً جديداً في التصوف والدخول إلى عالم الباطن. واستأنف على أساس منها تشييد بنيانه المعرفي بكامله. ولما كنا قد تحققنا في الفصول السابقة من التزام الغزالي بالأصل الأول، فإننا سنتحقق في الفصول اللاحقة من التزام الغزالي بالأصلين الأخيرين. ونعرض بالتفصيل كيف سوّغ الغزالي ضمّ الأصل تلو الآخر، بحسب الفهم الذي يقدمه.

على أنه يجدر بنا قبل أن نمضي في متابعة هذا، أن نلاحظ أن الغزالي ربما تساهل هنا أو هناك، كما ذكرنا في قضية الفيض، أو ترفق في مسألة أو أخرى، كاستعمال بعض الألفاظ المتداولة عند بعض الفرق في سياقٍ ما، مما قد يبرز إشكالية ما، للوهلة الأولى. لكننا يجب أن لانعتقد جراء ذلك، أن الغزالي يخالف هذه الأصول أو يحيد عنها، وإنما علينا أن نتلمس السياسة التي يتبعها الغزالي في مسعاه التنويري، وعلينا أن نتدبر كيف أن الغزالي يتخذ من المسامحة أو هذا الترفق، سبيلاً إلى التغلغل في الأوساط الاجتماعية المختلفة، مستنيراً في هذا الأمر بخطاب الشريعة الإسلامية. حيث إن إتقان العلم على الوجه الذي يقيمه البرهان، والذي اعتمده الغزالي أساساً، يبقى أمراً عسير التعميم في الأوساط الاجتماعية

الغالبة، فلا أقل من أن تؤثر الحقائق الناتجة عنه أو فوائده في هذه الأوساط ولو بالقدر اليسير عن أي طريق متاح، ولو كان هذا الطريق إقناعياً، وهذا ما أخذت به الشريعة، على ما فهمها الغزالي.

يبين الغزالي مسعاه الموافق للشريعة في هذا الاتجاه بقوله: " لما كانت الأدلة والحجج منقسمة إلى الأتم والأنقص،وكان طريق البرهان وتأليفه على الشرائط الصحيحة، وكانت الأدلة متعذرة على العوام، وكان الإقناع، وقياس التمثيل، والاستقراء، أقرب إلى أكثر الأذهان، خصت الحكمة الإلهية الصور الإنسانية بضروبٍ من عجائب العالم وغرائبها المستدل بها، فيكون ضرباً من التمثيل والاستقراء الذي يقاس به الشاهد على الغائب، وأكثر ما عاملت به الأنبياءُ عليهم السلام الخلقَ بهذا النوع من أصناف الحجة؛ لأن معاملتهم بغير هذا الطريق صعب" (٢٧ / ٨٧).

إذن فثمة سياسة اتبعها الغزالي ولم يشذ، في تقديره، بها عن خطاب الشريعة مما سوغ له الأخذ بها[٢٣].

كما أن علينا على العكس من ذلك أن نتنبه لإخلاص الغزالي لما يحيل إليه فهمه حين يلاحق المسائل الذوقية، فتذهب به الحال أحياناً إلى

---

(٢٣) تنبه كثير من الباحثين إلى تفاوت خطاب الغزالي ومسامحته وأخذه بأساليب متعدّدة في خطابه، يقول زكي مبارك:

« مما تمتاز به خطة الغزالي في التأليف الاعتماد على الخطابيات في إصلاح القلوب، فهو حين يتكلم عن فضيلة من الفضائل يبدأ بذكر ما ورد في صحتها من الآيات، يتبعه بسرد ما جاء عنها في الأحاديث، ثم الأخبار، ثم الآثار، وينطلق بعد ذلك في ذكر القصص والحكايات التي تستولي على قلب القارئ، وترسم في نفسه أثر تلك الفضيلة ومالها من مقام محمود، والأمر كذلك إذا تكلم عن رذيلة من الرذائل، وهو في هذا الباب لا يعتبر مبتكراً فقد سبقه القصاص ولكنه آخر عفى على الأولين، وقد رأيت من الأدباء من يستنكر هذه الخطة، وهو استنكار من غير أساس» (٥٤ / ١٠٢).

الاستغراق في عالم معياري لا يكاد يرى عنه بديلاً. وإن كان هذا العالم يشكل مجالاً للندرة أو خاصة الخاصة، فهو أيضاً مما له مستند في الشريعة وتحض عليه، ولهذا نرى الغزالي يتحرك بقدره فائقة بين قطبين، أحدهما سهل والآخر عويص... مروراً أحياناً بمرحلة وسطى، وما كان الغزالي لينحو هذا المنحى لولا تفاوت خطاب الشريعة في السهولة والصعوبة، وتفاوت الخلق في الاستيعاب والفهم، وتدرج مراتب المعرفة من طور إلى طور، مما يجعل السياسة التي اتخذها الغزالي في خطابه مسوغة تماماً شرعاً، وعقلاً، ومصلحة، في نظره.

تطور فكر الغزالي:

كذلك لا بد لنا من أخذ تطور فكر الغزالي نفسه بعين الاعتبار، إذ إننا نرى أنه قد مر بأطوار عديدة، وهذه الأطوار قد أثرت في تشكيل فكره على النحو الذي هو عليه، وأبرزها:

الطور الجدلي، وقد استعمله الغزالي في مستهل حياته، حين نقد أصحاب الدعاوى المختلفة بأسلوب الجدل والإمعان فيه، وقد ترك هذا الإمعان أثره لدى الباحثين حين اجتزؤوا، سمة هذا الطور الجدلية، ليسحبوا هذا على نتاج الغزالي كله، في حين أن هذه السمة لم تلحق سوى الفترة الأولى من حياته والتي سبقت أزمته الشكية.

الطور الصوفي، حين لمس الغزالي قيمة العمل بالعلم في تنوير القلب، وحين لمس قيمة تذوق البرهان وليس الجدل في بناء الحقائق، مما دعاه إلى التخفيف من حدة الجدل والانشغال في بيان مزايا العمل، والاستغراق في

الوعظ وفي إنجاز طريقه الذوقي ليصبح علماً بعد أن كان هذا الطريق قبله في صدور الرجال، وتمتد هذه الفترة إلى ما قبل رجوعه للتدريس في نظامية نيسابور، وقد غالى الغزالي في هذه الفترة في استعمال سياسة العلم.

الطور السلفي، حين وجد أنه يكاد يغالي في الالتفات إلى بيان العمل واستعمال سياسة العلم، والمسامحة في كثير من القضايا، ليلتفت إلى محاولة حصر مسلكه بما يحث عليه الحديث الصحيح، والإجماع؛ بالإضافة إلى القرآن الكريم. يقول الغزالي في نهاية المطاف، "اعلم أن صريح الحقّ الذي لامراء فيه عند أهل الرجاء هو مذهب السلف، أعني مذهب الصحابة والتابعين" (١٤ / ٤٥)[٢٤]. وهذا ما التفت إليه ابن حزم قبله وابن تيمية بعده.. غير أن الغزالي لم يكن ليكتفي بالاجتهاد المحدود المؤطّر بالظاهر كما فعل ابن حزم، أو الاجتهاد المؤطّر بالتأسّي والاقتداء كما فعل ابن تيمية.

إذن وبعد أن وقفنا على فهم الغزالي للمنظومة البرهانية في طور العقل المعتاد، أي البرهان على طريقة أهل الظاهر، وركونه إليها في نقد الدعاوى الأخرى، فإن كان لا بد من ملاحظة هنا، فلنلاحظ كيف طرأت بعض

---

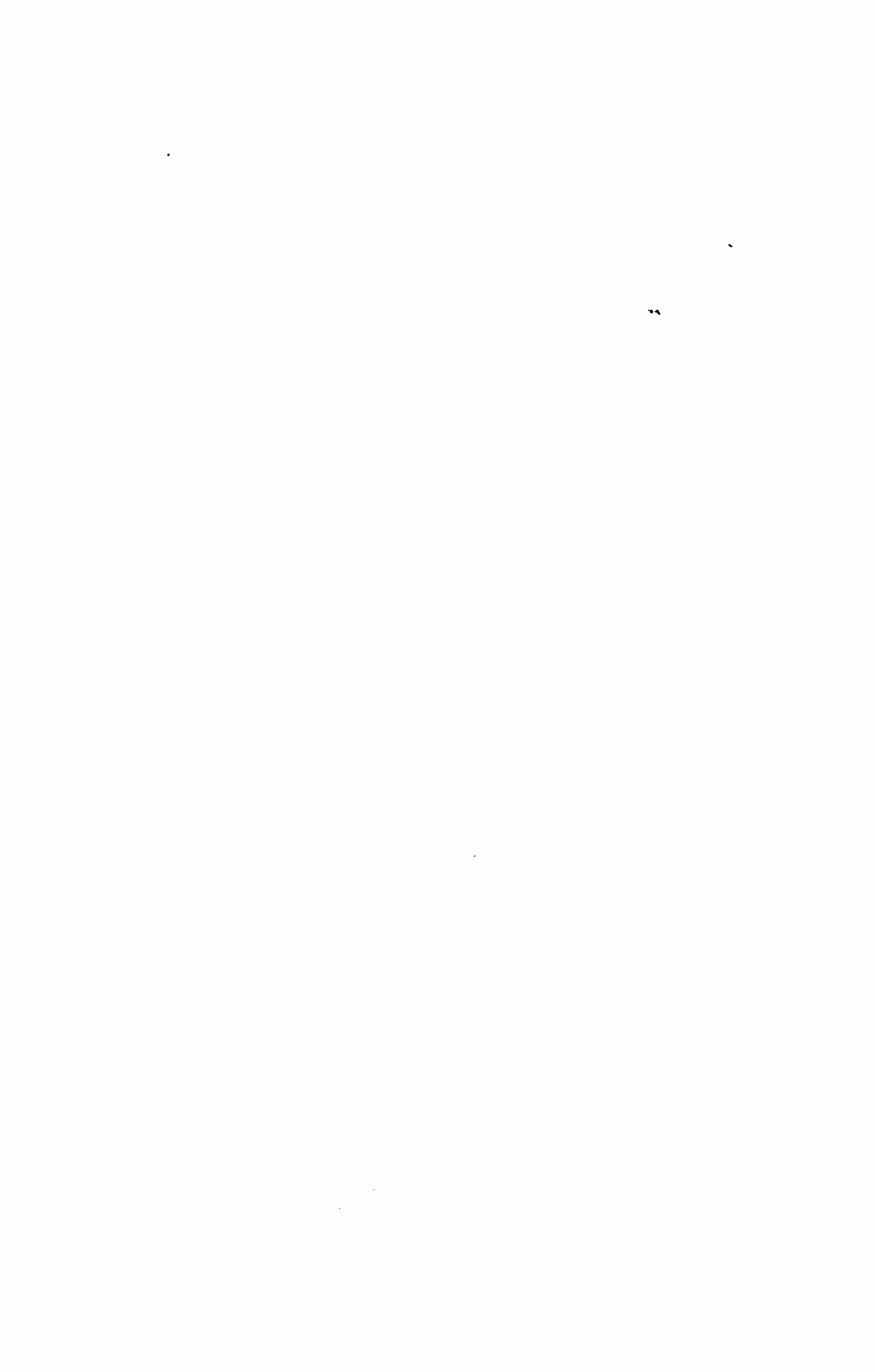
(٢٤) التفت أحد الباحثين إلى هذه – مع بعض التحريف – حين قال: «وضع مؤلفاته في ظروف مختلفة كان في بعضها يحكم العقل والشرع، وكان في بعضها يساير الصوفية في أهدافهم ووساوسهم، والرجل في الواقع معذور، فقد كان يؤلف في أوقات لا تصلح للتأليف مُطلقا» (٥٤ / ١١٨)، ويدافع السبكي في هذا الصدد بقوله «عامة ما في الإحياء من الأخبار مبددّ في كتب من سبقه من الصوفية والفقهاء، ولم يسند الرجل لحديث واحد» (١ / ١٧٢)..

المسائل وبقيت ناشطة وتحث على تخطي الظاهر والمضي قدماً لتجاوزه[٢٥].

لقد انتقل الغزالي- بعد تأكيد هذه المنظومة البرهانية واستيعاب ونقد إشكالاتها ونقد الدعاوى المختلفة على أساس منها - إلى إعمالها في المنقول. بيد أن المنقول يتطلب مقدماً إثبات وجود الله، ووجود الرسول، ثم إثبات أن الشريعة صادرة عنه، مما يتطلب خطوات منهجية، يتحقق بها هذا الإثبات، إذ بعد هذا جميعاً يكون اعتماد المنقول مسوغاً ضمه للحقائق البرهانية، فكيف حقق الغزالي هذا الأمر؟!.

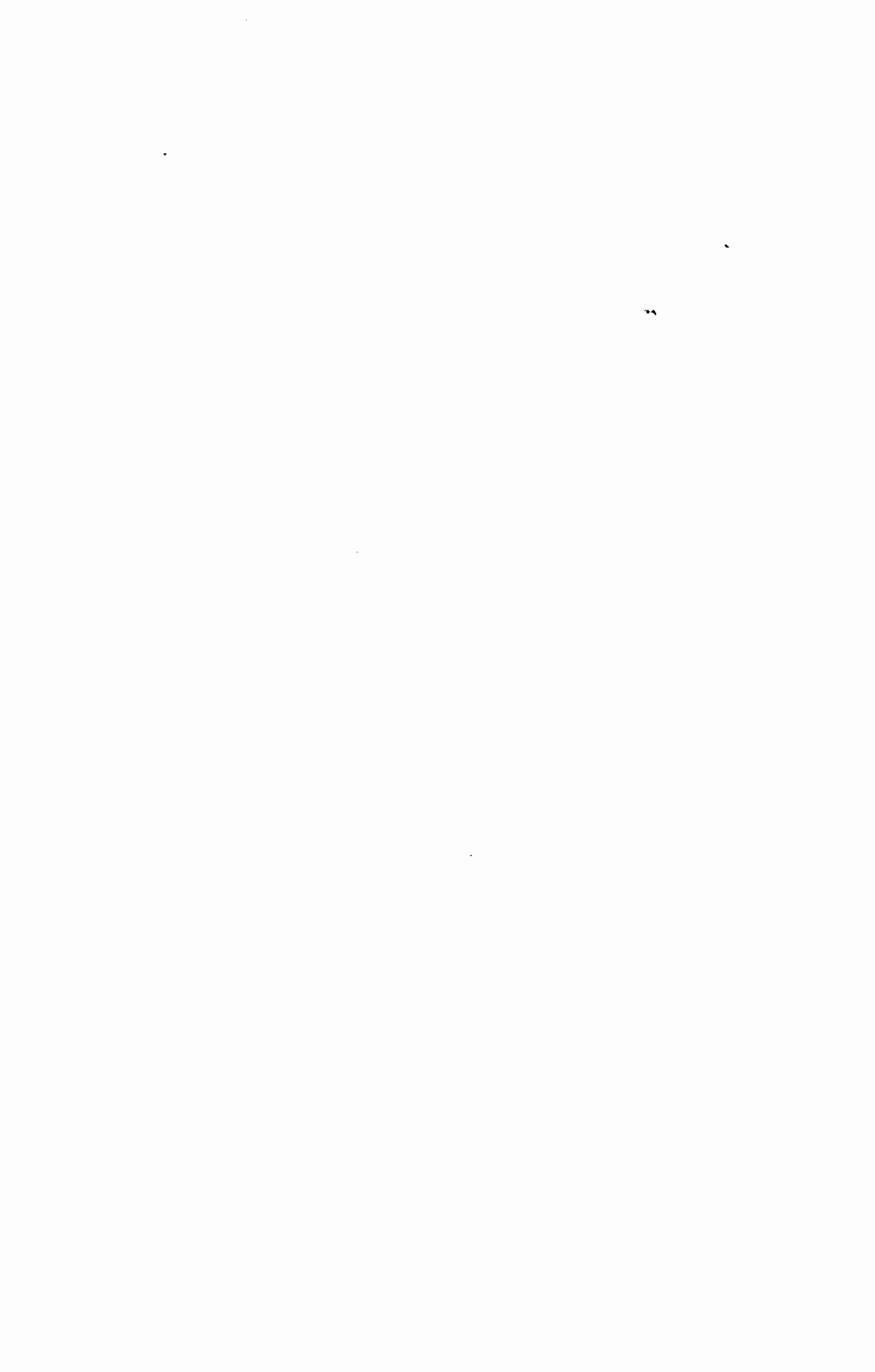
---

(٢٥) إذا كان لنا من تعليق هنا فلنتساءل عن مدى تجني بعض الأقوال التي رمت الغزالي بما رمته به كالقول، «إن انتصار العقل المستقيل في الغزالي قد خلف جرحاً عميقاً في العقل العربي ما زال نزيفه يتدفق بشكل ملموس من كثيرمن العقول العربية إلى الآن»؟ (٢ / ٢٩٠) أو القول في وصف طريقته، «إن إدراك الغيب يحصل بكيفية غبية بل في غياب السمع والبصر وبقية وسائل الإحساس، أي عند المعوقين الذين لا يسمعون ولا يعون كالسكران مثلاً »؟ (٥٥ / ١٠٤). من الواضح أن هذه الأقوال، وأمثالها تصدر عن جهل بفكر الغزالي وعن جهل بالوعي المتقدم الذي كان يناقش الغزالي به المسألة تلو الأخرى، ويكفي هنا نشير إلى أن (هوسرل) إمام الظاهريات الحديثة يتبنى موقفاً يرد القياس المنطقي أو ربط المقدمات ببعضها إلى الحدس، تماماً كما هو الحال عند الغزالي.



الفصل الرابع

المنهج الأصولي عند الغزالي



من المعقول إلى المنقول:

لمسنا في الفصل السابق فهم الغزالي للطريق البرهاني على طريقة أهل الظاهر، أمّا عن ركونه إليه في بناء المجالات المعرفية المختلفة، ومن بينها الدينية، فيؤكد الغزالي توجهه هذا بقوله:

"لا أدعي أني أزن بها المعارف الدينية فقط، بل أزن بها أيضاً العلوم الحسابية، والهندسية،والطبّية، والفقهية، والكلامية، وكلّ علم حقيقي غير وضعي،، فإني أميز حقه من باطله بهذه الموازين" (٢١ / ٨٢).

والمتتبع لشتى المسائل المعرفية في فكر الغزالي، سيلمس أنها تستند إلى منظومة البرهان بالدرجة الأولى.. وإن كان يخرج عن ذلك في بعض المجالات، ليستعمل الإقناع أحياناً، لغايات وَعْظية وتكاملية؛ مراعاة لسياسة العلم كما ذكرنا، أو ليستعمل التأويل أحياناً أخرى، مع مراعاة عدم مخالفته للمعقول، انسجاماً مع نظرته الذوقية .. وفي الواقع، فإن إسهامات الغزالي العلمية مدهشة بدقتها وشموليتها، مما ينم على ملاحظات وتجارب ناجعة، واطلاع واسع، ومن اليسير تقصي عمق إسهاماته في هذا المجال، ولا سيما في رسالته (الحكمة في مخلوقات الله عز وجل)، إذ تتضمن موسوعة علمية مختصرة في مجالات علمية عديدة، أما في مجال علمي النفس والأخلاق، فحدث ولا حرج، فلم يفت

الغزالي أن يشير في كل مناسبة لذلك بما يعمق من فهمنا للإنسان ككائن له عالمه الداخلي المثير، وككائن يتعامل مع مجتمعٍ يحتاج إلى التواصل معه بالكياسة والخلق القويم. مما يدل على استفادته من المنظومة البرهانية في بناء تصورّ علمي متميز للطبيعة، والإنسان، والمجتمع.

غير أن ما يهمنا في الناحية المنهجية في عمله-بعد أن تثبتنا من اعتماده منظومة البرهان،على طريق أهل الظاهر، وبعد أن لفتنا النظر إلى تفطنه إلى مايزيد عن ذلك، بما يمهد الطريق للذوق، كالتفاته إلى الحدس أو القياس الخفي، ومبررات الأخذ به- هو أن نتعرف على كيفية انتقال الغزالي من المعقول إلى المنقول، أي بيان مسوغات أخذه بالمعارف الدينية، وضمها إلى منظومة البرهان، وهي المؤسسة على مقدمات نقلية ثبت تواترها، وكيفية فهمه لها. فهل قدم الغزالي تسويغاتٍ كافيةً لهذا الانتقال؟ وما هي طبيعة هذه التسويغات؟ ثم ما هو الفهم الذي قدمه الغزالي للشريعة؟.

مستويات إثبات الشريعة:

عند تقصي هذا الأمر، سيتضح لنا أن الغزالي قد تعامل مع الشريعة، ليتثبت أن قضاياها صادقة، على مستويات عدة، وبما يتفق مع مراعاة سياسة العلم، وهذه المستويات هي: المستوى الإقناعي، والمستوى البرهاني، ومن ثمّ المستوى الذوقي، كما هو شأنه في معالجاته المختلفة.

المستوى الإقناعي:

أما المستوى الإقناعي، وهو حاصل بالتقليد والموعظة، والأساليب الظنية، فيرى الغزالي أنه نافع في حق العامة طالما أنه يحصل به إيمان راسخ

عندهم، وطالما أنهم لا يشككون بما يعتقدونه الاعتقاد الجزم، "وهو حاصل في قلوبهم في الصبا بتواتر السماع، أو الحاصل بعد البلوغ، بقرائن لا يمكن التعبير عنها، وتمام تأكده بملازمة الذكر والعبادة" (٢٥/ ٨٣).

وهذا المستوى الإقناعي من الإيمان مر به الغزالي شخصياً وعرفه، وإن كان قد علقه في أثناء بحثه عن اليقين، إذ يذكر الغزالي أنه في أثناء تعرضه للأزمة التي مر بها قد بقي محتفظاً ببعض المعتقدات، منها: " إيمان بالله تعالى، وبالنبوة، واليوم الآخر، فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان قد رسخت بنفسي، لا بدليل معين محرر، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر "(٩/ ٤٥).

إن هذا يؤكد أن الغزالي قد كان مؤمناً في أثناء شكه، ولكن على المستوى الإقناعي، في حين أنه كان يطمح في قرارة نفسه لتجاوز هذا المستوى، ومن هنا جاء قوله: "ذو الإيمان بالله، واليوم الآخر، من أهل كل ملّة، لا يمكن أن يفتر عن الطلب بعد ظهور المخايل بالأسباب الخارقة للعادة " (٢٥/ ٨٧).

إذن فثمة تنبيه يتعرّض له المقلّد ، أو المؤمن على المستوى الإقناعي، على الأقل، بسبب المعجزات التي يدعيها الأنبياء، مما يدفعه للاجتهاد والنظر وطلب الدليل على صحة إيمانه، وبهذا فسيرتقي – إن نجح – عن مستوى العامة ليدخل في مستوى الخاصة . ومستوى الخاصة، في نظر الغزالي، يتطلب إقامة الدليل العقلي على وجود الله وصدق الرسل، وصحة ما جاؤوا به، فإن كل هذا ما لم يثبت لم يثبت الشرع. يقول الغزالي: " المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم، ووجود المحدث، وقدرته، وعلمه، فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع " (٢٢/ ١٣٢).

إذن فعلى المستوى البرهاني لابدّ من إثبات الألوهية، وإثبات وجود الرسل، قبل البت بقبول المنقول عنهم، والاعتقاد به،وضمّه إلى منظومة البرهان، وماتسمح به من قضايا؛ ليمكن استثماره في بناء استدلالات أبعد وأوسع.

المستوى البرهاني:

من هنا اهتم الغزالي بتقديم أدلةٍ يسوّغ بها وجود الله سبحانه وتعالى، ووجود الرسل، والرسالات، عن طريق النظر، حيث يقول:

" أمّا وجود الصانع وصدق الرسول فطريق معرفته النظر في الخلق، حتى يستدل به على الخالق، وفي المعجزة، حتى يستدلّ بها على صدق الرسول " (٢٢/ ٥٦).

وبطبيعة الحال فإنّ طالب الحقيقة، عن طريق النظر، يجد نفسه أمام دعوى تدّعي بوجود الله، مما يلزمه بتقصّي هذه الدعوى والتحقّق منها، لذا يرى الغزالي أن " أهم المهمات أن يبحث عن قوله صلى الله عليه وسلم أهو محال في نفسه على التحقيق، أم هو حقّ لا شك فيه؟ من قوله إن لكم ربّاً.. فيلزمنا لا محالة أن نعرف أن لنا ربّاً أم لا "؟ (٢٢/ ٧).

إذن فمن المنطقي أن يتوجه الطالب ليلتمس دليلاً على وجود الله، ومن ثمّ الرسل والرسالات .

دليل الحدوث:

وأبرز دليل يقدمه الغزالي على وجود الله في هذا السياق، هو الدليل الذي يستند إلى القول بحدوث العالم. فالغزالي يرى أن كلّ حادث

فلحدوثه سبب.. والعالم حادث، فيلزم منه لامحالة أن له سبباً (١٩/٢٢).

يستمد الغزالي المقدمة الكبرى في هذا القياس - وفقاً لما يرى - من الضرورة العقلية، إذ يقول، إن ذلك، (ضروري في أول العقل)، وهذا يجعل من السببية مبدأً قبْلياً عند الغزالي، وبالتالي يؤكّد ويعزز قوله بالسببية على المستوى الأول، (الاقتران في نفسه)، كما ذكرنا، مما يعزز ماقدمناه من فهم للسببية عن الغزالي.

أما المقدمة الصغرى، وهي أن، (العالم حادث)، فيستمدّها الغزالي من المشاهدات، أي إنها تجربية، فالغزالي يقول (أما ثبوت الأجسام وأعراضها فمعلوم بالمشاهدة).

من اقتران هاتين المقدّمتين، ينتهي الغزالي إلى إثبات وجود الله- عزوجل - باعتباره صانع العالم، ثم يمضي في الاستدلال ليثبت أنه قديم وأنه باقٍ..الخ (٢٢/٢٦). وبهذا فالغزالي لا يشذّ بشكل عام عما قدمه الفلاسفة والمتكلمون من أدلة في مجال إثبات الألوهية. عندما يستندون إلى فكرة حدوث العالم، وأن له محدثه، أو أنه مصنوع فيلزم أن له صانعاً.

إذن فسبيل إثبات وجود الله ينشأ من النظر في طبيعة الموجودات. حيث إن إثبات وجود الله، " لا يحصل إلا بمقدمات كثيرة، وتلك المقدمات لا تنتظم إلا من علوم شتى، مثل علم السموات والأفلاك، وعلم جميع المصنوعات" (٣٧/ ٢٤). كما أن هذا الموقف يلزم النظر في الطبيعة والوجود طويلاً، لتكوين الأحكام الصحيحة عنهما.

دليل المعجزة:

أما الدليل الذي يقدمه الغزالي على وجود الرسول وصدقه، فيستند الغزالي في ذلك إلى منطق الجهات أولاً، إذ يرى: "أن بعثة الأنبياء جائزة وليست بمحال ولا واجب .. ويصدر عنه (أي عن النبي) فعل خارق للعادة مقروناً بدعوى ذلك الشخص الرسالة، فليس شيء من ذلك محالاً لذاته" (٢٢ / ١٢٢).

إذن فالنبوّة ممكنة في حدّ ذاتها، فلله أن يرسل رسلاً متى شاء، فإن طبيعة تصورنا للألوهية تسمح بهذا، فالله قادر على كلّ شيء. لكن هذا الإمكان لا ينتقل إلى الوجوب من غير دليل يدل على صدق الرسول. فما هو الدليل الذي يدلّ على صدق الرسول؟.

ها هنا يستند الغزالي إلى المعجزة التي تصاحب دعوى النبوّة، وإلى الرسالة التي يحملها الرسول. وهذا الموقف هو الذي يتبنّاه الظاهريّون والمتكلّمون عموماً.

وسبب قبول المعجزة دليلاً لانتقال الممكن إلى الواجب بالإضافة لدورها في نفي العجز عن قدرة الله تعالى كما قدمنا، يعزوه الغزالي – انسجاماً مع نظرته الذوقية – إلى مايخبر به الرسول من أمورٍ فوق عادية، أو متجاوزة للعقل البرهاني، التي لايجد الإنسان لها تفسيرا، إلا أن ينسبها لقدرة خارقة، لا يستطيع أن يدركها حقيقة، إلا إذا ترقّى بدخول طور ما وراء العقل، أي طور الكشف، يقول الغزالي:

" إذا نظر إلى عجائب ما ظهر عليه من الأفعال، وإلى عجائب الغيب الذي أخبر عنه القرآن على لسانه، وفي الأخبار، وإلى ما ذكره في آخر

الزمان، فظهر ذلك كما ذكره - عُلم علماً ضرورياً أنه قد بلغ الطور الذي وراء العقل،وانفتحت له العين التي يتكشف منها الغيب" (٩ / ٦٩).

ما يؤكده الغزالي بهذا، أن التصديق بالرسول يستند إلى مرافقة المعجزات لدعواه، وعلى بلوغه طور ما وراء العقل، إذ إن من بلغ هذا الطور يتمكن من الإخبار عما يتجاوز طور العقل، وذلك معناه، أن من وصل إلى طور ما وراء العقل، كالوليّ مثلاً، يستطيع أن يقرر صدق الرسول بسهولة، لأنه قد بلغ بنفسه بعض هذا الطور، وشاهد ببصيرته مايترتب عليه من إدراكات غير عادية، مثل الإخبار مسبقاً بحوادث المستقبل، ومعرفته، عن طريق الحدس، لموجودات أخرى ملكوتية.

أما من لم يبلغ ذلك الطور فيرى في المعجزات دليلاً يؤكد بلوغ ذلك الطور؛ لأنها تخرق العادة، وبالتالي فليس من مجالٍ لعدم الاعتقاد بما يخبر به الرسول وما يجري على يديه . ولايمكن أن يكون ذلك من السحر، إذ لا يجوّز الغزالي انتهاء السحر إلى إحياء الموتى، وقلب العصا ثعباناً، وفلق الصخر، وشقّ البحر (٢٢ / ١٢٣).

المستوى الذوقي:

لكن الغزالي - مع تقديمه هذا الدليل الظاهري ذي الأصل الكلامي، وإسباغ المسحة الذوقية عليه- لا يراه صالحاً لأن يكون دليلاً برهانياً قاطعاً يطمئن إليه على مستوى خاصة الخاصة . مما دعاه لأن يتلمس دليلاً يكون أكثر مدعاة للتوافق مع منظومة البرهان، ويبقى في الوقت ذاته ملائماً لمنهجه الذوقي. لهذا قدّم الغزالي دليلاً اعتقد أنه أجدر بالتبني من الأدلة السابقة. ورأى في هذا الدليل أنه يصلح للإقرار بالمنقول وصدق الرسول بشكل قاطع.

وهذا الدليل يعتمد منظومة (البرهان) بتمامها. فحيث إن هذه المنظومة حقّ في نظر الغزالي، عقلاً، وذوقاً، وإنها متضمنة في كل إنسان بالقوة وإن كان لا يشعر بها، وإنها قد تنتقل من القوة إلى الفعل، فتصبح عقلاً مستفاداً، فإن مايخالفها بالضرورة كاذب، وإن ما يوافقها بالضرورة صادق. من هنا مهد الغزالي لتطبيق دليله على الشريعة بقوله: " إن كل علم ليس أولياً فبالضرورة يكون حاصلاً عند صاحبه بقيام هذه الموازين في نفسه، وإن كان هو لايشعر به، فإنك عرفت صحة ميزان التقدير بانتظام الأصلين في ذهنك، التجريبي، والحسي، وكذلك سائر الناس وهم لايشعرون به" (٢١ / ٧٨).

هكذا يرى الغزالي أن منظومة البرهان متضمنة في خبرة البشر، ويستعملونها تلقائياً، وإن لم يشعروا بذلك، وليس يعني ذلك أنها جميعاً فطرية، وإنما يصدق ذلك على الأوائل، (الحسية والعقلية)، وعلى الميزان، إذ يقصر الغزالي ماهو فطري على الأوائل، إذ يقول، " المدارك العقلية، والحسية، عامة مع كافة الخلق، إلا من لاعقل له ولا حس" (٢٢ / ١٧).

أما المقدمات الأخرى من تجربية، وإخبارية، فهي مكتسبة، وفي قدرة البشر أن يحصلوها، والميزان ضابط لها في أنفسهم، مما يسمح بقيام المنظومة البرهانية في أنفسهم، وإن كانوا لا يشعرون بها، أو يخطئون في استعمالها. وبهذا فهي (الميزان)، أو (المحك)، أو (المعيار)، أو (القسطاس)، وهي وحدها الكفيلة بإحقاق الحق وإبطال الباطل.

بهذه المنظومة توجه الغزالي إلى المنقول ليتحقق من قضاياه. ويحكم على مسائله. يقول الغزالي: " إذا أشكل عليك شيء عرضته على الميزان، وتذكرت شروطه بفكر صافٍ، وجدٍ وافٍ، فإذن أنت مبصر" (٢١ / ٧٩).

إن هذا التلاحم بين منظومة البرهان، والإبصار، يعيدنا إلى ترابط الأوائل والبرهان مع النور الذي أكد به الغزالي يقينه الأول، فالإبصار هنا ليس سوى إدراك قيمة (البرهان). وبالتحديد (أوائله)، في تقرير المعارف وانكشافها بوضوح تام، وعليه فإن من تشربه والتزم به فهو مبصر. وبهذا يصبح البرهان حالاً له بعد أن كان مجرد إدراك تلقائي مصحوب بالتشويش بسبب كدورات النفس.

إن هذا التلازم بين البرهان والإبصار، يؤكده الغزالي في كل توجهاته، فهو يذكر، " أن نور العقل كرامة لايخص الله بها إلا الآحاد من أوليائه، والغالب على الخلق القصور والإهمال، فهم لقصورهم لايدركون براهين العقول، كما لا تدرك نور الشمس أبصارُ الخفافيش " (٢٢ / ٩).

كما يذكر: "فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأقذاء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء، فأخلق أن يكون طالب الاهتداء المستغني إذا استغنى بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء " (٢٢ / ٤).

البرهان والشريعة:

من هنا يتوج الغزالي رؤيته للعلاقة ما بين البرهان والقرآن، باعتبارها علاقة جزءٍ بكل، كما هو حال البرهان والذوق، فالبرهان متضمن في الشريعة وهو جزءٌ أساس فيها، وترتد له باقي الأجزاء– كما سنتعرف – ولهذا السبب تكون الشريعة حقاً لا لسبب آخر. يقول الغزالي: " فإن لم تسلك هذا الطريق لم تفلح قط، وصرت تشكك بلعل وعسى، ولعلك غلطت في تقليدك لإمامك، بل للنبي الذي آمنت به، فإن معرفة صدق النبي ليست ضرورية " (٢١ / ٧٩).

وهكذا لم يكتفِ الغزالي بمستوى الإقناع تقليداً، أو بمستوى الخاصّة استناداً إلى الأدلة السابقة، والمستندة إلى المعجزة ودليل الحدوث، لذلك قرر أن الطريق الاخير وحده هو السبيل للإيمان بمستواه الأرقى، ولقد أخذ به شخصياً دون الطرق الأخرى، فهو قد آمن: " لابشق القمر وقلب العصا حية ، فإن ذلك يتطرق إليه التباس كثير، فقد لا يوثق به. .فإن التعارض في عالم الحس والشهادة كثير جداً. . وقد يتطرق إليه احتمال السحر، والتلبيس، والطلسم، وغيره، إلى أن يكشف عنه ويحصل به إيمان ضعيف،وهو إيمان العوام والمتكلمين، فإن إيمان أرباب المشاهدة هكذا يكون " (٢١ / ٨١ – ٨٢).

لكن الغزالي، مع هذا الإقرار، الذي لا لبس فيه بتقديم المعقول البرهاني عندما يصبح حالاً مذوقاً، وجعله أصلاً في قبول الشريعة أولاً، وصدق الرسول ثانياً، فإنه– لغايات تربوية وعظية، وتأدباً، ومراعاة لسياسة العلم– يوصي غيره بعدم إشهار ذلك، فيقول: " إياكم أن تجعلوا المعقول أصلاً والمنقول تابعاً ورديفاً، فإن ذلك شنيع منفّر، وقد أمركم الله تعالى بترك الشنيع والمجادلة بالتي هي أحسن" (٢١ / ١٠١)، ولكن رُبّ شنيع حقّ.

لهذا يقصر الغزالي هذا التقديم للمعقول على مستوى خاصة الخاصة، فهم وحدهم الجديرون بالوقوف عليه وتمثله وعدم الاضطراب في مسائله، أما العامة وحتى المتكلمين فهم قاصرون عنه، وشنيع أن يصدر عنهم ما لايحسنونه، يقول الغزالي: " طلب تحقيق هذه الأمور ليس من شأن العوامّ لأنهم لا يتشوفون إليها، ولا من شأن المتكلمين. .وإنما هي شنشنةُ قومٍ عرفوها عن أحمد صلى الله عليه وسلم، وهم قوم اهتدوا بنور الله إلى

ضياء القرآن، وأخذوا منه الميزان القسط والقسطاس المستقيم، وأصبحوا قوامين لله بالقسط" (٢١/ ٩٩).

وهكذا، فإن خلاصة ما يدعو إليه الغزالي في إثبات المنقول، وصدق الرسول، على المستوى الأرقى، أو مستوى خاصة الخاصة، إنما هو إرجاع الأمور إلى البرهان بعد تذوقه، ولا سيما وهو موجود في القرآن. يقول الغزالي: "تعلّمت الموازين من القرآن، ثم وزنت بها جميع المعارف الإلهية، بل أحوال المعاد، وعذاب أهل الفجور، وثواب أهل الطاعة، كما ذكرت في جواهر القرآن، فوجدت جميعها موافقة لما في القرآن ولما في الأخبار، فتيقنت أن محمداً عليه الصلاة و السلام صادق، وأن القرآن حق، فكانت معرفتي بصدق النبي ضرورية" (٢١/ ٨١).

وبهذا فإن الغزالي يعيد التحقق من كل معرفة دينية على مستوى خاصة الخاصة إلى هذه الموازين.. كما أعاد إليها التحقق من كل المعارف الأخرى.

أنواع الإيمان:

استناداً لهذه النظرة فإن المنقول منسجم مع المعقول لاتّساقهما وزناً بالقسطاس، ومن هنا، فإن من يطلع على القرآن، سيلمس بنفسه أن ما جاء فيه متسق مع ذات نفسه، بسبب من قيام الموازين فطرة في داخله، وإن كان لا يشعر بذلك. وبالتالي، فسيجد المطلع على مستوى العامة، أن ثمة انسجاماً فطرياً بينه وبين القرآن، يحثه على أن يؤمن بالقرآن إيماناً جزماً، وإن كان هذا الإيمان من غير دليل مستقصى، لأن إيمانه يتمّ لا شعورياً أو بالفطرة، في حين أن الإيمان الجزم يتم عند الخاصة بالتشوف إلى

البرهان والدليل، فيكون أيضاً مؤمناً جزماً عن طريق الدليل، ولكنْ على قدرٍ نافع في حدّه، وفي حدود الظاهر، أما عند الذوقيين، فيتم الإيمان الجزم عبر تشربٍ كامل لمنظومة البرهان والشريعة، وهي المتسقة مع هذه المنظومة بحيث يصبح ذلك حالاً لهم،باطناً وظاهراً، وبذلك يكون الميزان في داخل النفس كما هو في القرآن نوراً هادياً مرشداً يبصرون به الحقائق، حتى تلك المتجاوزة لطور العقل المعتاد، لكن هذا المستوى الأخير لا يتحقق بغير العمل بمقتضى العلم، إذ إن " من علوم الدين ما يصير ذوقاً فيكمل، فيكون ذلك كالباطن بالإضافة إلى ما قبل ذلك، ففرق بين علم المريض بالصحّة وعلم الصحيح بها " (١٥ / ١ / ١٠٣) . في هذه الحالة يصل الذائق إلى حال المطابقة بين العقل الفعّال، أو اللوح المحفوظ، وبين ما جاء في القرآن الكريم، وتنكشف له الحقائق حقّ اليقين، ويرسخ بذلك علمه.

إن هذا الموقف دعا الغزالي لتعريف اليقين بقوله،"فمهما مالت النفس إلى التصديق لشيء وغلب ذلك على القلب واستولى، حتى صار هو المتحكّم والمتصرّف في النفس بالتجويز والمنع سمي ذلك يقيناً" وإن "كل علم لاشك فيه يسمى يقيناً " (١٥ / ١ / ٧٣) ثم للقول بأنواعٍ للإيمان تتناسب مع الطرق الثلاث: الإقناعية، والبرهانية، والذوقية، يقول الغزالي بأن الإيمان اسم مشترك بين ثلاثة معانٍ،" إذ قد يعبّر به عن التصديق اليقيني البرهاني، وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي إذا كان جزماً، وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق" (٢٢ / ١٤١).

بيد أن هذه الطرق متفاضلة فيما بينها، وإن كانت جميعاً تُدعى إيماناً " فالعلم فوق الإيمان، والذوق فوق العلم،فالذوق وجدان، والعلم قياس، والإيمان قبول مجرّد بالتقليد" (٣١ / ٨٣).

أصناف البشر:

كما دعاه إلى تصنيف الناس إلى ثلاثة أصناف، "عوام وهم أهل السلامة، وهم البله أهل الجنة، وخواصّ وهم أهل البصيرة وخواص الذكاء، ويتولد بينهم طائفة هم أهل الجدل والشغب، فأدعو هؤلاء (أي أهل السلامة) إلى الله بالموعظة، كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة، وأدعوا أهل الشغب بالمجادلة. وقد جمع الله تعالى هذه الثلاثة في آية واحدة... ﴿أُدْعُ إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ [النحل ١٦ / ١٢٥].

والغزالي كما يعلي من طور الذوق، فإنه يرى بالضرورة أن الأطوار الأخرى قد تم تجاوزها للوصول إليه، ويتميز عنها حين يصبح العلم عن طريقه حالاً يدفع إلى السلوك والعمل، فيورث ذلك علماً أتم وأكمل، مما يحفل به عالم الغيب، يقول الغزالي: " إن المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طمأنينة النفس"وهذا أمر لايعرفه إلا من سبر أحوال نفسه وراقبها" (٢٢ / ١٤٣).

إذن، فعند إنجاز السلوك، وفق ضوابطه، وتنقية النفس مما لحق بها من كدورات، بالإضافة لتشبعها بالعلم البرهاني، فإن النفس تصبح حينئذ مطمئنة، جاهزة للتواصل مع حقائق الوجود الذاتي، بأوسع مما تهيئه الحواس والعقل في الطور المعتاد، فتتجلى لها أنوار المعرفة، بما في ذلك المعلومات التي سبق تحصيلها بالتقليد، ولا سيما الواردة في القرآن الكريم، فتصبح هذه الحقائق معاينة ومشاهدة وحالاً مذوقاً، بعد أن كانت قد أخذت تقليداً أو باستدلال معتاد، يقول الغزالي:

" فإن من تأدت به العبادة إلى حقيقة التقوى وتطهُر الباطن من كدورات الدنيا، وملازمة ذكر الله تعالى دائماً، تجلّت له أنوار المعرفة، وصارت الأمور التي كان قد أخذها تقليداً عنده كالمعاينة والمشاهدة، وذلك حقيقة المعرفة التي لاتحصل إلا بعد انحلال عقدة الاعتقادات وانشراح الصدر بنور الله" (٢٥ / ٨٣).

إن هذا يعيدنا إلى التأكيد على أن الحقائق، بعد سلوك الطريق الذوقي، تتّسم بمزيد كشفٍ وإيضاح، كما سبق أن ذكرنا، حين تعود الأوائل، ومن ثمّ المنظومة البرهانية والشريعة إلى النفس بأكثر وضوحاً من ذي قبل، وتصبح منتظمة بنور العقل، ونور الشريعة، الذي هو الميزان، مما يعيد للحقائق – وهي التي سبق تلقّيها تقليداً أو استدلالاً واعتباراً من خلال طور العقل المعتاد– وضوحاً يجعلها معاينة ومشاهدة في حالة إنجاز العمل. وهذا ما جرى مع الغزالي نفسه، حين عادت له الأوائل، و(منظومة البرهان) و(المنظومة الشرعية)، التي كان قد عرفها جميعاً بالتقليد قبل حصوله على اليقين بها، عند نورٍ قذفه الله في قلبه .

نخلص مما سبق إلى أن البرهان، أو الميزان، يبقى ضابطاً، حتى بعد إنجاز السلوك، لكل الطرق المعرفية التي أقرها الغزالي، سواء أكانت إقناعية، أم برهانية، أم ذوقية. بل لكل دعوى تدعى، باعتباره النور الذي يتم عنده الإدراك. ويؤكد الغزالي هذا بقوله: " المتنازع فيه، يعرف الحق فيه، بالوزن القسطاس المستقيم.. ولا يتصور أن يفهم الميزان ثم أن يخالف فيه.. " (٩ / ٢٩).

ولا تشذ الشريعة أو المنقول عن هذا الأمر، لهذا قبلها الغزالي وضمها إلى منظومته المعرفية، فهي تتضمن الموازين كما تتضمنها غريزة الإنسان،

بيد أن الشريعة، مع ذلك، لا تتضمن ما يطابق المنظومة البرهانية المعتادة تصريحاً، بل قد يجيء البرهان بها على طرق شتى وعبر تنبيهات وإرشادات. فليست قضايا الشريعة عبارة عن أقيسة برهانية ومنطقية مباشرة، بل تتضمن قضايا إقناعية وأخرى برهانية، وقضايا أخرى لا بد من التعامل معها بطريق تردها إلى المنظومة البرهانية، فكيف فهم الغزالي هذه القضايا؟

ضم القضايا الشرعية:

لجأ الغزالي هنا إلى أسلوبين: أسلوب الإقرار بصدق الرسول فيما يقول استناداً لتضمن ما جاء به، أي المنقول، لمنظومة البرهان، وحيث إن هذه المنظومة صادقة، فإن من جاء بها صادق. على طريقة "يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال"، ومن هنا يقول الغزالي: " العقل يدل على صدق النبي، ثم يعزل نفسه، ويعترف بأنه يتلقى عن النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر، مما لا يستقل العقل بدركه ولايقضي أيضاً باستحالته، فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه.. ويقضي بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه" (٢٣/١/٦).

والغزالي يقصد بالعقل هنا العقل في طوره المعتاد، لا الطور الأرقى، وهذا موقف ظاهري تماماً. إذ يرد الأمر إلى حد الإمكان، فطالما أن العقل يقرّر أن ما جاء في الشريعة ليس محالاً،وإن كان يتجاوز المعقول دون أن يعارضه، فإننا استناداً لصدق الرسول بموجب الأدلة، ومن بينها تضمّن الرسالة لمنظومة البرهان، فإنه لا مناص من أن نقبل كلّ ماجاء به الرسول، ودور الرسول هنا ينحصر في الإبلاغ فحسب. لذا يقول الغزالي: "إن من

شأن الرسول أن يبلغ ويرشد إلى المعرفة وينصرف، فمن نظر فلنفسه، ومن قصر فعليها " (٢٢ / ١٢١).

وعلى هذا فإن على طالب المعرفة أن ينظر ويتقصّى بعد هذا الإرشاد للوقوف على علم الشريعة بالموازين – إن أمكنه الأمر- ليترقى عن طور التقليد، ثم أن يجتهد في السلوك- إن أمكنه ذلك – ليترقى إلى طور الذوق، ليعبر إلى طور ما وراء العقل الذي يستفاد من خلاله الوقوف على كلّ العلوم المتضمّنة في القرآن بالقوة، فتشاهد بالفعل، ومن بينها الأخبار المتجاوزة للعقل المعتاد،والمتعلقة بعالم الملكوت. فتتجلى له معرفتها عياناً وكشفاً . بسببٍ من تضمّن النفس والقرآن معاً للموازين، فيصبح الحال نوراً على نور، يقول الغزالي: " جميع العلوم غير موجودة في القرآن بالتصريح، ولكن موجودة فيه بالقوة، لما فيه من الموازين القسط التي بها تُفتح أبواب الحكمة التي لانهاية لها" (٢١ / ٩١).

والعلوم الموجودة بالقوة هنا تعني غير الموازين، فهي تعني أيضاً مقدماتٍ ومفاتيحَ من شأنها أن تفتح الأبواب لعلم كلّ شيء، يقول الغزالي: " وكما أن في القرآن موازينَ كلِّ العلوم فإن فيه مفاتيحَ كل العلوم" (٢١ / ٧٠). ومن بين هذه المفاتيح تلك المعلومات الواردة في القرآن عن عالم الملكوت.

بل لقد ذهب الغزالي إلى أن ما جاء به الرسول جميعاً عبارة عن تعريفات، لا مجرد أقوال ومخاطبات، وعلى هذا الأساس فهم الغزالي الشريعة بتمامها. يقول: " إذا نظرنا في أقواله صلى الله عليه وسلم لم ننظر من حيث إنها أقوال ومخاطبات وتفهيمات ، بل من حيث إنها تعريفات بوساطته من الله تعالى" (٢٢ / ٥).

لكن تتبع هذه التعريفات واستيعابها على الطريق البرهانية، يستدعيان الجهد الكبير، مما يلزم بالسير في الطريق الذوقي، فضلاً عن البرهاني، ويتطلبان الجد والتشمير لإتقان الطريق البرهاني في ذروته، أي ليصبح حالاً مذوّقاً وموجهاً للسلوك، لذا يقول الغزالي: " أكثر العلوم المطلوبة في أسرار صفات الله تعإلى وأفعاله، تنبني على أدلة، تحقيقها يستدعي تأليف مقدّمات لعلها تزيد على ألف وألفين، فأين من يقوى ذهنه للاحتواء على جميعها، أو حفظ الترتيب فيها، فعليك أيها الأخ بالجد والتشمير ، فإن ما أوردته يهديك إلى أوائل الطريق" (٣٥ / ١٢٨).

إذن فإن تحقيق المعرفة، في درجتها القصوى، وعلى مستوى خاصّة الخاصّة، يستدعي الانشغال التامّ بتعقّب ترابط قضايا الشريعة مع القضايا المبرهنة و فيما بينها، لتبدو منسجمة منطقياً، مما يلزم بتعقب ما هو مضمر فيها، وما هو موجز، وماهو محذوف، فضلاً عن استخدام التأويل ... بعد تفريغ القلب من الكدورات، وصقْل النفس وانتقاشها بالعلوم البرهانية، حتى تصبح هذه العلوم حالاً تسير العارف تلقائياً في دروب اليقين، فيتفهم بوساطتها خطاب الشريعة بتمامها، ليحصلها عياناً وكشفاً، بعد مجرد إدراكها المشوش، وهذا لا يتيسر إلا لخاصة الخاصة أو الندرة. يقول الغزالي: " البرهان اليقيني لا يستقل بفهمه أو دركه إلا أكابر العلماء المحققين الذين لاتسمح الأعصار بآحادهم" (١٦ / ١٠٢).

إن هذا الموقف يجعل من البرهان حالة ذوقية خالصة، يتشبع به الصوفي الحق، فيتوحد بها، بحيث يصبح وعيه – بعد تحقيق كل المجاهدات– منساقاً لدرك الحقائق الظاهرة والباطنة بوضوح وسهولة ويسر، مما يجعلها مشاهدة عياناً لا مدركة استدلالاً أو تقليداً فحسب.

نخلص من هذا إلى أن الغزالي قد استند إلى المنظومة البرهانية بتمامها لقبول الشريعة، مثلما استند إليها في توجهه الذوقي، لكنه رأى في الشريعة عالماً أرحب وأوسع يقود إليه إتقان البرهان، والعمل بما يحيل إليه، فحاول تعقّل هذا العالم برهانياً بعد التشبع به حالاً مذوقاً، وبعد المجاهدة في تخليص النفس من كدوراتها، وتأدية العبادات، ومن هنا رأى الغزالي في الشريعة نوراً لتأكيدها الحقائق البرهانية، وفتح آفاقها، مما يفسح المجال لمحاولة تعقل عالم الغيب الوارد فيها، بأساليب مناسبة، وأولها العمل بموجب العلم. كما رأى فيها أساليب متنوعة في تقديم الخطاب أو تأخيره، مما دعاه لأن يتبنى هذه الأساليب في خطابه. ولكي نقف على هذه الأساليب التي استعملتها الشريعة، مراعاة لأصناف البشر، لا بد لنا هنا من حصر أصول الشريعة، كما فهمها الغزالي، وحصر أساليب تعقّلها البرهانية والظنّية، ومن ثم التأويلية- حين نتناول الباطن عنده، هذه الأساليب التي يناسب أيّاً منها على حدة الصنف الذي يقابله من أصناف البشر.

أصول الشريعة (القرآن، السنة، الإجماع، العقل):

حصر الغزالي أصول الشريعة في أصول أربعة، هي: القرآن الكريم، والسنّة الشريفة، والإجماع، والعقل. يقول الغزالي: " الأصول الأربعة من الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل[1]، لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتأصيلها" (٢٣/١/٣١٦).

(١) يقول أحد الباحثين إن الغزالي، «ينفرد عن كل من سبقه من الأئمة في عد العقل رابع الأدلة، وكذا عن كل من جاء بعده، فيما نعلم» (٦٤/ ٣٧٢). والحقيقة أن ابن حزم قد سبق الغزالي في اعتبار الدليل العقلي وحده أصلاً رابعاً. انظر «ظاهرية ابن حزم، نظرية المعرفة ومناهج البحث».

والمقصود بهذا أن هذه الأصول تحصل للمرء اضطراراً، فالمريد أو طالب الحقيقة، لا يملك إلا أن يكون له عقل عليه أن يستخدمه، ثم لايملك أمام الخبر المنقول تواتراً -وهو يشمل القرآن والسنّة والإجماع - إلا أن يستقبله، "وبذلك فهو لا دخل له في تأسيس المقدمات الإخبارية، وعليها يقوم أصل الشريعة المدّعاة. وإنما مجال " اضطراب المجتهد واكتسابه، استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها، والمدارك هي الأدلة السمعية، ومرجعها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، إذ منه يُسمع الكتاب، وبه يُعرف الإجماع.. ومعقوله هو الاقتباس الذي يسمى قياساً " (٢٣ / ١ / ٣١٦).

إذن فأصول الشريعة الثلاثة الأولى، أي الكتاب والسنّة والإجماع، ترد سماعاً وتواتراً، ولها أساليب تحصرها، وحيث إنها تتضمن المنظومة البرهانية فهي حقّ. والأصل الرابع هو الالتزام بالقياس[٢] وهو حقّ بدوره.

القرآن الكريم:

أما عن الأصل الأول، القرآن الكريم، فهو بيّن بذاته، " وحَدّه ما نُقل إلينا بين دفّتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة، نقلاً متواتراً " (٢٣ / ١ / ١٠١) وهو معجز، ووجه إعجازه "الجزالة والفصاحة مع النظم العجيب، والمنهاج الخارج عن منهاج العرب في خطبهم وأشعارهم وسائر صنوف كلامهم، والجمع بين هذا النظم وهذه الجزالة معجز، خارج عن مقدور البشر" (٢٢ / ١٣٠). والقرآن الكريم يتضمن ما لايعدو أقساماً ثلاثة، وهي : "الإرشاد إلى معرفة الله وتقديسه، ومعرفة صفاته وأسمائه،

---

(٢) القياس هنا يعني القياسان المنطقي والفقهي.

أو معرفة أفعاله وسنته مع عباده . . . وأكثر أسرار القرآن معبأة في معنى القصص، فكن حريصاً على استنباطها ليكشف لك فيه من العجائب ما تستحقر معه العلوم المزخرفة الخارجة عنه" (٩ / ٤ / ٣٤٣) . وبهذا فإن القرآن ليس جميعه (نصاً) على مقتضى الظاهر، وإنما يحتمل التأويل . . فهو" يشتمل على المجاز . . وقد يطلق على اللفظ الذي تجوز به عن موضوعه، وذلك لا ينكر في القرآن مع قوله تعالى ﴿واسأل القرية التي كُنّا فيها والعير﴾ [يوسف ١٢/٨٢] (١٥ / ١ / ١٠٥) . والغزالي يرى أن التأويل مسموح به من الخاصة، لذلك أجاز قراءة الآية الكريمة، ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾ [آل عمران ٣/٧] . على الوجهين، وكلتا القراءتين محتملة " فإن كان المراد به يوم القيامة ، فالوقف أولى، وإلا فالعطف، إذ الظاهر أن الله تعالى لايخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته لأحد من الخلق"(١٥ / ١ / ١٠٦) .

والقرآن متفق عليه تواتراً تاماً ،والتواتر التام عند الغزالي لا سبيل إلى معرفة عدده كما أسلفنا (٢٣ / ١ / ١٣٧) .وإنما تذعن له النفس بقياس خفي كما قدمنا ، وقد فهم الغزالي القرآن كما بينا على أنه يتضمن الموازين ومفاتيح العلوم كافة، لذلك يقول، "والله تعالى أخبر في القرآن عن جميع العلوم وجلي الموجودات، وخفيها، وصغيرها، وكبيرها، ومحسوسها ومعقولها (٣٧ / ٦١) . وإن كان مبنى ذلك على الحذف والإيجاز(٢١ / ٤٩) . والإضمار، (١٣ / ٥٥) وإن أكثر أدلته مبنية على لواحق من دعامة البرهان، (٢٣ / ١ / ٥٠) بذلك فهو لايعاند المعقول والمنظومة البرهانية،ولايختلف عن المعقول إلا في مصادر المقدّمات فقط . فإذا كان مصدر المقدمات البرهانية هو العقل والحس، فإن مقدمات

الشريعة مصدرها الخبر، يقول الغزالي: " سنعرفك أن النظر في الفقهيات لا يُباين النظرَ في العقليات ، وفي ترتيب شروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط" (٢٠ / ٣١).

السنّة الشريفة:

ومع أن الغزالي لم يصرف عنايته البالغة لحصر الحديث الصحيح، إلا أنه أخذ بالنظرة التي تجعل القرآن والسنة وحدة واحدة وينسخان بعضهما. يقول الغزالي: " يجوز نسخ القرآن بالسنة، والسنة بالقرآن ، لأن الكل من عند الله عز وجل فما المانع منه؟ .. والحقيقة أن الناسخ هو الله عز وجل على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، والكل مسموع من الرسول" (٢٣ / ١ / ١٢٥).

وما هذا إلا لأنهما معاً وحي من عند الله، إلا أن، " بعض الوحي يتلى فيسمى كتاباً، وبعضه لا يتلى وهو السنة "(٢٣ / ١ / ١٢٩).

بيد أن الغزالي وإن جعل السنة وحياً وتنسخ القرآن مثلما ينسخها، وهذا موقف حزمي تماماً، لم يتعمق الحديث الشريف أو يحاول تخليصه مما ليس منه، بما توجبه هذه النظرة كما فعل ابن حزم. ومع أننا لا نشك في عدم تعمد الغزالي رواية الأحاديث الموضوعة أو الضعيفة، إلا أنه استعمل الكثير منها في معرض الإقناع، وكان مسامحاً في ذلك لدرجة كبيرة ؛ مراعاة لسياسة العلم؟.

الإجماع:

يرى الغزالي أن الإجماع هو إجماع الأمة قاطبةً مستنداً في ذلك إلى الحديث الشريف "لاتجتمع أمتّي على الخطأ" (٢٣ / ١ / ١٨) بيد أن ذلك لايعني إجماع كل مسلم، إذ إن المقصود بهذا الإجماع إنما هو إجماع، (أهل الحل والعقد في كلّ عصر)، وهؤلاء هم، (كل مجتهد مقبول الفتوى) ، ولايبلغ هذه الدرجة الفقيه الذي ليس بأصولي، ولا الأصولي الذي ليس بفقيه، إلا أن يكون أحدهما مبرّزاً، (٢٣ / ١ / ١٨٣) كذلك لايبلغها المجتهد الفاسق، أو المبتدع، أو الناشئ وإن قارب رتبة الاجتهاد، (٢٣ / ١ / ١٨١) ولا النحويّ، ولا المتكلم، (٢٣ / ١ / ١٨٣).

وبهذا فإن الإجماع يقتصر على، (كل مجتهد مقبول الفتوى) في كل عصر، سواء أكان عصر الصحابة ، أم التابعين ، أم أهل كل عصر، فهذا معنى إجماع الأمة.

ولما كان إجماع الصحابة معروفاً، وإجماع التابعين كذلك، وإجماع كل عصر مضى أيضاً هو إجماع معروف، فإن أي إجماع جديد لايتصور فيه مخالفة ماقبله، وإنما يتصور فيه اجتهاد على قضايا جديدة أو التطرق إلى مسائل مستجدة، وفي هذه الحالة فإنه يصبح مطلوباً حصوله، فإذا ما تم من خلال اتفاق أهل الحل والعقد يصبح إجماعاً، وينتفي عنه الخطأ، وفقاً لهذه الصفة، مما يدخله في معنى الحديث الشريف بأنه، " لاتجتمع أمتي على الخطأ" . على هذا الشكل فهم الغزالي الإجماع وأخذ به أصلاً ثالثاً للشريعة.

تفسير الشريعة:

أما عن تفسير الشريعة، "فإن أمر القرآن من أعظم الأمور فأي مفسر أدّى حقّه"، فإن هذا يعني أن تفسيره غير متحقق ولا متّفق عليه، إذ إن، "كلّ واحد من المفسّرين شرح في شرحه بمقدار طاقته، وخاض في بيانه بحسب قوّة عقله وقدرة كُنه علمه، فكلّهم قالوا وبالحقيقة ما قالوا" (٣٧ / ٦٢). وذلك ينطبق على السنّة الشريفة، فهي تحوي الكثير من أسرار العلوم، ولا يمكن الوقوف عليها دون تهذيب النفس وفهم القرآن. يقول الغزالي:

"النبي أفصح العرب والعجم، وكان معلّماً يوحى إليه من قبل الله سبحانه وتعالى، وكان عقله محيطاً بجميع العلويات والسفليات، فكلّ كلمة من كلماته بل لفظة من ألفاظه تحتها بحار الأسرار وكنوز الرموز... لايقدر أحد أن يحيط بعلم الكلام النبويّ إلا أن يهذب نفسه بمتابعة الشارع ويزيل الاعوجاج عن قلبه بتقويم شرع النبي صلى الله عليه وسلم" (٣٧ / ٦٣).

وينطبق ذلك على الإجماع أيضاً. وبهذا فهذه المنظومة متطابقة مع المنظومة البرهانية، من حيث ترابطاتها، ولكنها تختلف عنها في أنها ترد سماعاً، لكن التثبت من هذه الأصول، إنما يتم بالعقل أو البرهان.

أما عن شروط التفسير فيجب على المفسر أولاً، "أن يحصل علم اللغة والتبحر في علم النحو والرسوخ في ميدان الإعراب والتصرف في أنواع التصريف" (٣٧ / ٦٣)، وينظر من وجه الاستعارة.. وتركيب اللفظ ... وعادة العرب، وأمور الحكماء، وكلام المتصوفة، حتى يقرب تفسيره إلى التحقيق" (٣٧ / ٦٢).

الشريعة والإقناع:

لقد كان الغزالي على قناعة تامة بأسلوب الإقناع وبالفائدة التي تجنى عند العامة من خلال استعمال الآيات والأحاديث، بصرف النظر عن دقتها، في معرض إقناعهم، حيث يقول ، " فإذا زال شكه بذلك القدر (بمجرد تلاوة آية أو حديث ،أو بمجرد تحسين وتقبيح)، فلا ينبغي أن يشافه بالأدلة المحررة" (٢٢ / ١٠) . كما يذكر " الكلام وسيلة إلى المقاصد، فكل مقصود محمود يمكن التوصل إليه بالصدق والكذب جميعاً فالكذب فيه حرام، وإن أمكن التوصل إليه بالكذب دون الصدق، فالكذب فيه مباح إن كان يحصل ذلك القصد مباحاً، وواجب إن كان المقصود واجباً "(١٥ / ٣ / ١٣٩).

هكذا أكثر الغزالي– ولا سيما في الطورين الأول والثاني من حياته حين كان يستعمل الأسلوب الجدلي والإقناعي أكثر من البرهاني– من استعمال المشهورات، والمظنونات، وكثير من الحكايات الوعظية، في معرض الإقناع، بهدف تحقيق ما يرمي إليه، ساعياً من وراء هذا إلى تحقيق التواصل مع العامة بأكبر قدر من النجاح.

إن هذا الموقف يشكل بعداً من أبعاد سياسة العلم التي اتبعها الغزالي ، ويسوغ في نظره توجهه الإقناعي برمته، بيد أن الغزالي – فيما أقدر – قد راجع نفسه في هذا الأمر إثر ما وجه إليه من انتقادات ، حيث انصرف في نهاية حياته إلى دراسة الحديث دراسة جادّة، وقد تكون هذه المراجعة نتيجة لالتزامه بالبرهان و بالموقف الحزمي، فهو يذكر ذلك (أي أن السنة تنسخ القرآن) في (المستصفى من علم الأصول)، وقد ألف هذا الكتاب كما هو معروف في أواخر حياته . في حين لا يذكر هذا الموقف في كتبه الأخرى على ما أعلم. ولو كان الغزالي قد أخذ قبل ذلك بأن السنّة تنسخ

القرآن ، مثلما ينسخ القرآن السنة ، لما أجاز لنفسه استعمال الحديث دون التدقيق الشامل فيه ليحسم أمره،ولما أجاز استعمال الأساليب الظنية، أو على الأقل لتَجنبَ الإكثار من ذلك .

وفي الواقع فإن كثيراً من المواقف تبدو عرضة للتعديل عند الغزالي، ومرد ذلك – فيما أقدر – إلى أن فكره قد غلبت عليه الأطوار التي ذكرنا: الجدلي، والصوفي، والسلفي[٣]. فترة تلو الأخرى كما ذكرنا.

أصول الفقه:

يرى الغزالي أن اتساق المعقول مع المنقول يأتي على عدة أوجه، فتارة تأتي قضايا المنقول، " بتقرير ما استقر عليه العقل ، وتارة بتنبيه الغافل وإظهار الدليل، حتى يتنبه لحقائق المعرفة ، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر مافقده، وتارة بالتعليم" (١١ / ٣٢).

إذن فالشريعة تتضمن كثيراً من الأساليب المعرفية، أو سياسات المعرفة التي ترتد في النهاية إلى العقل، ومعانيها لاتدخل تحت الحصر ، وإن كان الفهم الظاهر، استناداً إلى البرهان، يشكل لها بداية موثوقة، فليس ينتهي

(٣) أرجح أن ابن تيمية قد فهم الغزالي على أساس من هذه الأطوار، إذ يقول في معرض تبنيه لطريقة (أهل الحديث ودفاعه عنها) وهذا أبو حامد، مع فرط ذكائه، وتألهه، ومعرفته بالكلام، والفلسفة، وسلوكه طريق الزهد، والرياضة، والتصوف، ينتهي في هذه المسائل (الفلسفة) إلى الوقف والحيرة، ويحيل في آخر أمره على طريقة أهل الكشف، وإن كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث وصنف «إلجام العوام عن علم الكلام» (٤٢ / ٦٠). كما يذكر : «فهو في آخر أمره يبالغ في ذمهم (الفلاسفة) ويبين أن طريقتهم، متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها، أعظم من طريقة المتكلمين، ومات وهو مشتغل بالبخاري ومسلم، ولكن بسبب ما وقع منه في أثناء عمره، وغير ذلك، صار كثير من النظار يدخلون المنطق اليوناني في علومهم حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا» (٤٦ / ١ / ١٩٩).

الإدراك عند هذا الأمر، إذ: "إن في فهم معاني القرآن مجالاً رحباً ومتسعاً بالغاً، وإن المنقول من ظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه" (١٥/ ١/ ٩٠).

وفي الحق أن كثيراً من الآيات والأحاديث لايفي ظاهر التفسير ببيانها ، والظاهريون يقرون بذلك، ويؤولون بعضها على قانون التأويل العربي، ويأخذون بعضها على الوقف، مما دعا الغزالي إلى أن يأخذ – إضافة إلى الأخذ بالبرهان – بطريقتي الفقهاء ثم المتصوفة، أعني القياس الفقهي والتأويل الباطني.

وأصول الفقه محل للاجتهاد عند الغزالي، ومجالها – بعد التثبت من صحة أصول الشريعة الذي يدخل في باب علم الكلام– هو أولاً التحقق من الشروط التي تفيد حصرها، ومن ثم بيان وجوه دلالتها على الأحكام، يقول الغزالي: "أدلة الأحكام الكتاب والسنة والإجماع، فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط صحتها ووجوه دلالتها على الأحكام هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه" (٢٣/ ١/ ٥).

ولقد عرضنا كيف أخذ الغزالي بالأصول الثلاثة، وما هي الأسانيد التي قدّمها للأخذ بها، وهذا الثبوت للمنقول جعل الغزالي يضمه بكامله إلى المعقول كما قدّمنا. أما وجوه الدلالة على الأحكام، فيأخذ الغزالي – بالإضافة إلى البرهان – بأصول عدة، ليتفهم أحكام الشريعة على أساسٍ منها ومن هذه الأصول :

القياس الفقهي:

يأخذ الغزالي بالقياس الفقهي إلى جوار القياس البرهاني الذي يعتمد

الأوليات، والتجربيات، والمتواترات[٤]، ويعرف الغزالي القياس الفقهي

(٤) حجية القياس الفقهي، واعتباره يقينياً أو ظنياً، خاض فيها كثير من الأئمة والمجتهدين، ولاسيما بعد النقود القاسية التي وجهها ابن حزم له ، ففي حين رفض ابن حزم يقينيته نجد الغزالي، مع إقراره بعدم يقينيته، يستعمله في معرض الإقناع، ويسامح في قبوله في الفقهيات كما أبرزنا ، إلا أن ابن تيمية ناضل في سبيل إعادة الاعتبار إليه، ليقرر أن القياس المنطقي (الشمول) والقياس الفقهي سواء، يقول ابن تيمية، « تفريقهم بين قياس الشمول وقياس التمثيل بأن الأول حد يفيد اليقين والثاني لايفيد إلا الظن فرق باطل، بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين، وحيث لايفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن» (٤٦ / ٢١٠) .

ويعلل ابن تيمية سبب اعتقادهم بالتفرقة بين القياسين، وقولهم بأن القياس الفقهي لا يفيد إلا الظن، بأن الفقهاء كانوا يعتمدون في الغالب على المادة الظنية حين استعماله ولو استعملوا فيه مادة صحيحة لما كان هنالك فرق بينه وبين قياس الشمول، يقول ابن تيمية : « لما رأوا استعمال الفقهاء له غالباً والفقهاء يستعملونه كثيراً في المواد الظنية،وهنالك الظن حصل من المادة لا من صورة القياس، فلو صوروا تلك المادة بقياس الشمول لم يفد إلا الظن أيضاً، لكن هؤلاء ظنوا أن الضعف من جهة الصورة فجعلوا صورة قياسهم يقيناً، وصورة قياس الفقهاء ظنياً (٤٦ / ٢٣٠) .

وبهذا فإن ابن تيمية يفصل صورة القياس الفقهي عن مادته أيضاً،ويرد عدم حجيته لاستعمال مادة ظنية فيه أي استعمال قضايا ليست بديهية ، أو مجرّبة، أو متواترة (شرعية) ، ولو استعملت هذه لكان قياس التمثيل والقياس الشمولي سواء . كذلك يقول : »إن قياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان، وإن حصل بأحدهما من علم أو ظن حصل بالآخر مثله، إن كانت المادة واحدة والاعتبار بمادة العلم لابصورة القضية »(٤٦ / ٢٠١)

من هنا اهتم ابن تيمية بمادة القياس، سواء أكان شمولياً، أو فقهياً، لينتهي إلى أن القضايا الكلية اليقينية التجربية والمتواترة وحتى الحدسية،لاتقوم بغير القضايا الجزئية التي تستعمل في قياس التمثيل والاستقراء، يقول ابن تيمية : «وكل شيء إذا علمنا أن هذا مثل هذا علمنا أن حكمه حكمه، وإن لم نعلم علّة الحكم، فأما دعواهم أن هذا لايفيد العلم فهو غلط محض محسوس، بل عامة علوم بني آدم العقلية المحضه هي من قياس التمثيل»، (٤٢ / ١٦٦) وكذلك فإن الحدس راجع إلى قياس التمثيل (٤٢ / ١٦١) .

ويعود هذا القول من ابن تيمية إلى أن جميع الكليات عنده لا توجد إلا في الأذهان فقط، ولاوجود لها في الخارج، وسبيل النفس إلى تحصيلها هو خبرتها الحسية التي تجتمع إلى العقل، وطالما أن الأمر كذلك، فلا علم إلا وأصله جزئي . الأمر الذي يجعل قياس التمثيل أصلاً لقياس الشمول .

بقوله: " إنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمرٍ جامعٍ بينهما، من إثبات حكم، أو صفة، أو نفيهما عنهما، ثم إن كان الجامع موجباً لاجتماع الحكم كان قياساً صحيحاً، وإلا فاسداً" (٢٣/ ٢/ ٢٢٨).

والقياس على هذا الوجه ينقسم عند الغزالي إلى ثلاثة أقسام: قسم يعتمد على (تحقيق مناط الحكم)، وهو معلق بنص أو إجماع ولا حاجة إلى استنباطه. وقسم يعتمد على (تنقيح مناط الحكم)، وهو ينتج عن إضافة الشارع الحكم، إلى سببٍ وينوطه به، وتقترن به أوصاف لامدخل لها في الإضافة، " وأقر به أكثر منكري القياس" (٢٣/ ٢/ ٢٣١) وقسم يعتمد على، (تخريج مناط الحكم)، ويعتمد على اجتهاد القائس في استنباط علة الحكم ثم القياس عليها، وهذا هو القياس المختلف عليه.. إذ إن القسم الأول وارد إما في نص وإما في إجماع، وبالتالي فإن وروده فيهما يغني عن تعليله.. والقسم الثاني جعله الشارع علة للحكم على الرغم من عدم الوقوف على وجه العلاقة العلية التي تربط بين السبب والنتيجة، إلا أن الشارع جعله علة للحكم، وبالتالي فهو أيضاً صحيح لأن الشارع أورده علة.

أما الثالث وهو الذي كثر فيه الخلاف، فهو الذي يستدعي من المجتهد أن يستخرج علة من الحكم ليقيس عليها.. وهذا القسم وإن كان ظنياً فإنه مسوغ لعدة أسباب، منها :أن الصحابة رضي الله عنهم "عولوا على الظن، فعلمنا أنهم فهموا عن النبي عليه الصلاة و السلام قطعاً إلحاق الظن بالقطع، ولولا سيرة الصحابة لما تجاسرنا عليه، فعلمنا أن الظن كالعلم، أما حيث انتفى الظن والعلم وحصل الشك، فلا يقدم على القياس أصلاً"،

(٢٣ / ١ / ٢٧٢) ومن الأسباب التي توجب قبوله أيضاً " أنا نعتقد أن الله تعالى رد العباد إلى ظنونهم، حتى لا يكونوا مهملين متبعين للهوى مسترسلين استرسال البهائم، من غير أن يزمهم لجام التكليف فيردهم من جانب إلى جانب " (٢٣ / ٢ / ٣٩١).

هذا النوع من القياس الذي هو في هذه الحالة، " اقتباس لحكم من معقول النص والإجماع .. فإنه نظر في كيفية استثمار الأحكام"، هو مع هذا، مقيد بأن يعتمد على المشهورات[٥] أوالمقبولات أوالمظنونات . يقول الغزالي: " الصالح للفقهيات دون اليقينيات هو ثلاثة أصناف " (٢٠ / ١٧٩).

(٥) يعالج ابن تيمية المشهورات أيضاً مع إقراره أن تحقيقها يحتاج إلى نظر... إلا أنه يردها ويرد جميع القضايا العملية والأخلاقية إلى البديهية. يقول :
« فأما أن تلك القضايا التي سموها مشهورات غير معلومة، فهي من العلوم العقلية البديهية التي جزم العقول بها أعظم من جزمها بكثير من العلوم الحسابية والطبيعية، وهي كما قال المتكلمون من أهل الإسلام، بل أكثر متكلمي أهل الأرض من جميع الطوائف، إنها قضايا بديهية عقلية، لكن قد لا يحسنون تفسير ذلك . فإنها (أي النفس) مفطورة على حب مايلائمها وبغض ما يضرها، والمراد بالحسن مايلائمها وبالقبيح ما ضرها، وإذا كانت مفطورة على حب هذا، وبغض هذا فالمراد بقولنا حسن، إنه ملائم نافع، والمراد بقولنا إنه قبيح، إنه ضار مؤذٍ، وهذا أمر فطري نعلم أن الناس بفطرهم يعلمون هذه القضايا المشهورة بينهم» (٤٦ / ٢ / ١٢١).
كما يقول: « والمشهور في جميع الأمم لابد أن يكون له موجب في الفطرة المشتركة بين جميع الأمم، فعلم أن الموجب لاعتقاد هذه القضايا أمر اشتركت فيه الأمم »(٤٦ / ٢ / ١٦١).
إن هذا الرأي ناتج عن تبني ابن تيمية نظرية المتكلمين بأن الحسن والقبح عقليان، لهذا اعتبر المشهورات يقينية بالفطرة. بردها إلى المنفعة، لأن « مبادئ هذه القضايا أمر ضروري في النفوس بأنها مفطورة على حب مايلائمها وبغض ما يضرها، والمراد بالحسن مايلائمها و بالقبيح ما يضرها» (٤٦ / ٢ / ١٦١)، كذلك فإن « العاقل يميز بين الجميل والقبيح وإن العاقل يلتذ بالجميل ويتألم بالقبيح» (٤٦ / ٢ / ١٦٦).

المشهورات[٦] :

يعرف الغزالي (المشهورات) بقوله، "مثل حكمنا بحسن إفشاء السلام،وإطعام الطعام ، وصلة الأرحام،وملازمة الصدق في الكلام ، ومراعاة العدل في القضايا والأحكام.. وهذه قضايا لو خُلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه لما قضى الذهن به قضاء بمجرد العقل" (٢٠ / ١٦٩). "وهي آراء مشهورة يوجب التصديقَ بها إما شهادةُ الكلّ أو الأكثر أو شهادةُ جماهير الأفاضل...وهذه قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة" (٢٣ / ١ / ٤٨).

وهذه القضايا يعود الاعتقاد بها، من غير تمحيص، في رأي الغزالي، لأسباب عارضة، منها، "رقة القلب.. والحمية والأنفة..ومحبة التسامح والتعاون .. والتأديبات الشرعية لصلاح الناس.. والاستقراء للجزئيات الكثيرة،فإن الشيء متى وجد مقروناً بالشيء في أكثر أحواله ظن أنه ملازم

(٦) يؤكد الغزالي أولية دور البرهان في إقامة الأحكام الشرعية، وأن ذلك ليس بقياس على مقتضى مصطلح الفقهاء، بقوله: «يكون تحقيق ذلك مدركاً بالنظر العقلي المحض، وهو على التحقيق تسعة أعشار نظر الفقه، فتسعة أعشار الفقه النظر فيه عقلي محض، وإنما يدرك بالموازين الخمسة التي ذكرناها، وليس في شيء من ذلك قياس (فقهي)، بل يرجع ذلك إلى إثبات أصلين ولزوم نتيجة منهما: إما بطريق العموم، أو الدلالة، أو الفرق، أو النقض، أو السبر والتقسيم» (٣٦ / ٤٠).
والغزالي يعقد فصلاً مطولاً في كتابه (أساس القياس) للفصل بين القياس المنطقي والقياس الفقهي بما يفيد، إن الدليل الذي يرتد إلى البرهان وحده هو المعتمد في استخراج الأحكام اليقينية دون الظنية، وعلى هذا المقتضى فلا يسمى ذلك قياساً بل توقيفاً، لأنه حكم على مقتضى المعقول، لذا يقول الغزالي إن لفظ القياس لفظ مشترك، فقد يراد به الرأي المقابل للتوقيف وهذا باطل في الشرع، وقد يراد به آخر، سنذكره في آخر الفصل، وذلك مما لا سبيل إلى إنكاره» (٣٦ / ٣٦).

له على الإطلاق" (٢٠ / ١٧٢). فهذه الأسباب وأمثالها علل قضاء النفس بهذه القضايا، وليست هذه القضايا صادقة كلها ولا كاذبة كلها، ولكن المقصود أن ما هو صادق منها فليس بين الصدق دون تقليب النظر فيه لإثبات صدقه، "بل يفتقر تحقيق صدقه إلى نظر، وإن كان محموداً عند العقل الأول،والصادق غير المحمود والكاذب غير الشنيع، ورب شنيع حق، ورب محمود كاذب "(٢٠ / ١٧٣). ذلك أن، "الحق غير الحسن،والشنيع غير الباطل" (٣٥ / ١٢٣).

من هنا نجد أن هذه القضايا ليست صادقة بإطلاق، ولاكاذبة، ولكن تحتاج إلى نظر يقرر صدقها من كذبها. وبالتالي فإن بعضها قد يتحول، في حال استقصاء وضعها، إلى مقدمات، إما أوائل ،وإما مجربة، وإما متواترة، أو يتوصل إليها حدساً. . ويتحول الباقي إلى كاذب، وبهذا فما لم يتحقق هذا الاستقصاء فيها لا يجوز التعويل عليها في بناء الأحكام اليقينية، يقول الغزالي: "المشهورات، وهي آراء محمودة أوجب التصديق بها إما شهادة الكل و الأكثر، أو شهادة الجماهير أو الأفضل، كذلك الكذب قبيح والإنعام حسن. . . وهذه قد تكون صادقة وتكون كاذبة، فلا يجوز أن يعول عليها في القياس" (٣٥ / ١٠٧).

ويقول: "لاينبغي أن تضع الحق المعقول خوفاً من مخالفة العادات المشهورة، بل المشهورات أكثر ما تكون مدخولة، ولكن مداخلها دقيقة، لا ينتبه لها إلا الأقلون" (٢٠ / ١٤٤). على أنه على الرغم من هذا يجوز استعمالها في استنباط الأحكام الشرعية قبل هذا التحقق، أو إن كان عسيراً ، وذلك بإعمالها في المنقول، أو في استثمار الأحكام من القضايا المتواترات. وقد استعمل الغزالي المشهورات بكثرة في الطور الصوفي، وفي

التدليل على مزايا الشرع ، وتوجيه الأنظار للاعتقاد به والعمل بما يحض عليه. وسامح نفسه في استعمالها لتأييد الحقائق البرهانية والشرعية.

المقبولات :

أما (المقبولات)، " وهي أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها، من جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر، أو شخص واحد تميّز عن غيره بعدالة ظاهرة أوعلم وافر.. كأخبار الآحاد في الشرع.. فليس المستفيض في الكتب الصحاح من الأحاديث كالذي ينقله الواحد، ولا ما ينقله أحد الخلفاء الراشدين كما ينقله غيره، ودرجات الظن فيه لا تحصى" (٢٠ / ١٧٤). إذن فالمقبولات تضم ما لايبلغ حد التواتر من الحديث، وتضم (الرأي) ، أي قول الصحابي أو التابع أو المجتهد من الأئمة ، وخبر الواحد ،وهو أيضاً لا يبلغ حد التواتر من الحديث ، " فهذه جميعاً لا يبلغ فيها اليقين حد اعتمادها في بناء الأحكام العقلية، لكنه يجوز استعمالها على سبيل الإقناع وفي استنباط الأحكام من القضايا الشرعية أي من (المتواترات) .وقد يكون من المتعذر الفصل فيها بالقياس البرهاني أو يحتاج الأمر فيها إلى نظر طويل. وقد سامح الغزالي نفسه في استعمالها.

ويعلل الغزالي قبول مثل هذه القضايا الجزئية في الفقهيات، والتسامح بجعلها كلية، لأن الشريعة بتمامها نظر من الشارع في إصلاح الخلق، أما أن نصوغ منها بذاتها حكماً كلياً ، فلا ..لأن القياس هنا قياس أو حكم من جزئي إلى جزئي مثله..لذلك لاينبغي الاعتماد على مقدمات مسلمة دون المقدمات الصادقة اليقينية، "فمهما سلم ما لا يجب أن يسلم لزمه منه لا محالة نتائج متناقضة" (٢٠ / ٢٠٥).

يقول الغزالي: " ونحن قد بينا أن الحكم على الجميع بجزئيات كثيرة ممتنع، فكيف الحكم بجزئي واحد، بل إذا كثرت الجزئيات لم تفد إلا الظن، ثم لايزال يزداد الظن قوة بكثرة الأمثلة، ولكن لا ينتهي إلى العلم" (٣٠ / ٢٠٥).

يهدف الغزالي من هذا التوضيح للقياس الفقهي، ووصفه بأنه لاينتمي إلى اليقين تماماً، – فيما أقدر – إلى فتح الطريق أولاً أمام القياس البرهاني في فهم بعض آيات الشريعة ، وبعض الأحكام الفقهية ، وتمهيداً للأخذ بالتأويل، فيما يتجاوز الحقائق البرهانية المقطوع بها ، أما الاكتفاء بالأساليب الظنية فهو قد أجازها مراعاة للعامة ومن هم في حكمهم ، ومن هنا يقول : "الخلق ما كلفوا الصواب عندالله ، فإن ذلك غير مقدور، ولاتكليف بما لايطاق، بل كلفوا ما يظنونه صواباً " (٢١ / ٨٨). ويضيف، " فالمجتهدون ومقلدوهم كلهم معذورون ، بعضهم مصيبون ما عند الله، وبعضهم يشاركون المصيبين في أحد الأجرين" (٢١ / ٨٩).

ويقول، "وبالجملة، فما لم يقم على ذلك دليل، هو تعريف جارٍ مجرى التوقيف باللفظ في إثارة الظن، فلا يجوز القياس أصلاً، وهو معنى قولنا الشرع توقيف" (٣٦ / ١٢).

هكذا نرى الغزالي ولوجود بديل، هو القياس المنطقي وما يتجاوزه من تأويل العارفين، بعد أن يستكمل الصوفي طريقه، نراه يقلل من يقينية القياس الفقهي، ويسامح في استخراج الأحكام عن طريقه، لأن الطريق الأرقى شاق ومساره طويل . لكن ذلك لايجعله قطعياً الأمر الذي دعا ابن تيمية لنقده في هذه النقطة بالذات ليدافع عن القياس الفقهي وليعتبر أنه والقياس المنطقي سواء. وليدافع أيضاً عن المشهورات ، والمقبولات ، وعن الأصول الفقهية جملة في كتابيه (الرد على المنطقيين) و (نقض المنطق).

الاستصحاب والمصلحة:

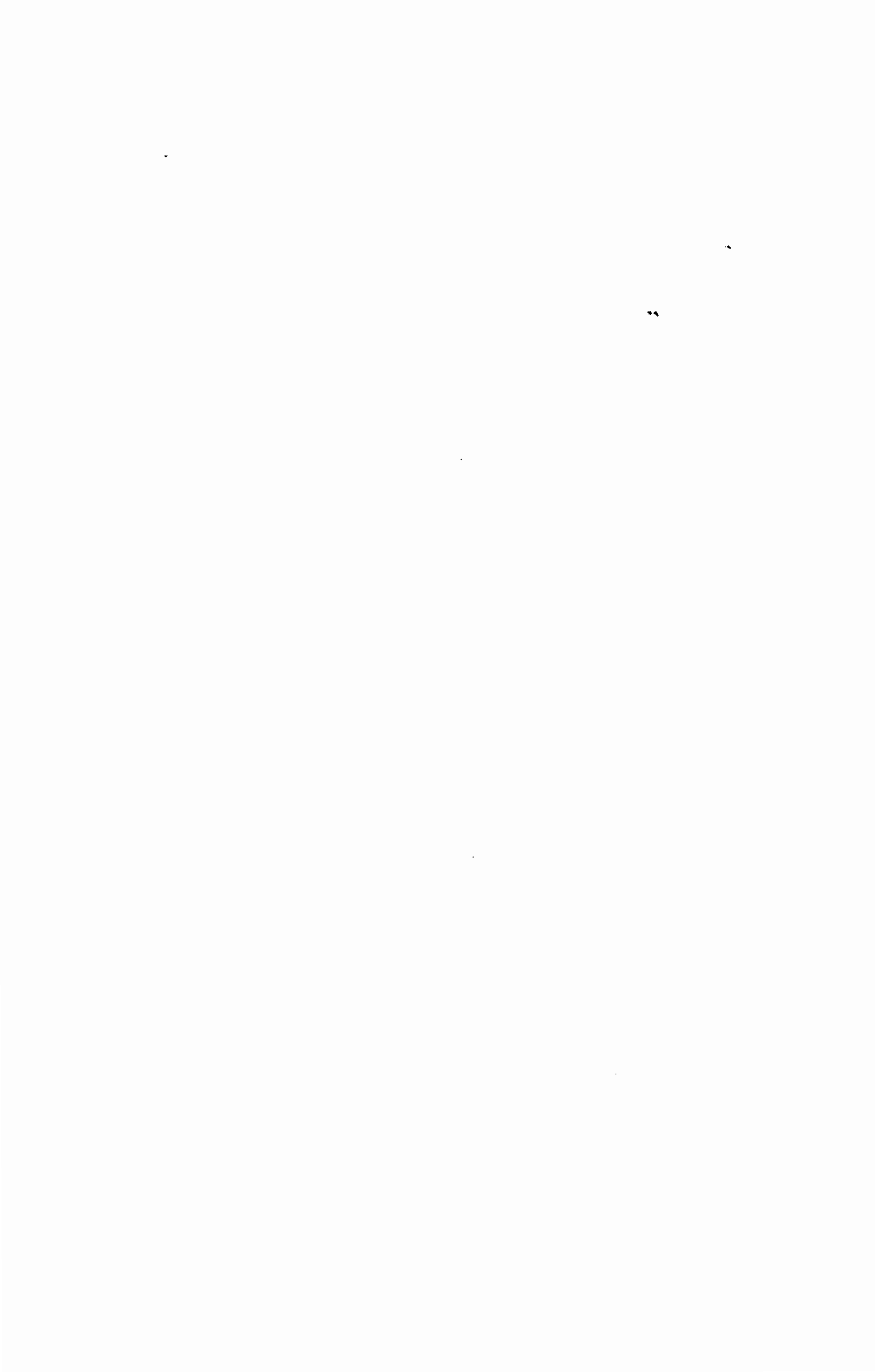
يرى الغزالي أن الأحكام السمعية لاتدرك بالعقل،" لكن دل العقل على براءة الذمة من الواجبات، وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات، قبل بعثه الرسل عليهم السلام، وتأييدهم بالمعجزات" (٢٣ / ١ / ٢١٨) كذلك فإن انتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع" (٢٣ / ١ / ٢١٨).

وطالما أن أمر الأحكام غير الشرعية على هذا النحو،" فنحن على اصطحاب ذلك إلى أن يرد السمع"،(٢٣ / ١ / ٢١٨) ومعنى هذا أن كل الأفعال قبل ورود الشرع مباح فعلها أو تركها، فلا موجب للعقل أن يأمر بفعل أو ينهى عن آخر. أما وقد جاءت الشريعة بالأحكام فالواجب الأخذ بأوامرها ونواهيها، من غير أن يمتد هذا الأمر أو النهي لأي آمر آخر، إلا إن دل العقل أو الشرع على ذلك من النص ذاته. يقول الغزالي: "الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي" (٢٣ / ١ / ٢٢٣).

كذلك يأخذ الغزالي بالمصلحة،"وهي ثلاثة أقسام، قسم شهد الشرع لاعتبارها، وقسم شهد لبطلانها، وقسم لم يشهد لا لبطلانها ولا لاعتبارها. أما التي شهد الشرع لاعتبارها فهي حجّة ويرجع حاصلها إلى القياس"، (٢٣ / ١ / ٢٨٤) فإذا مافسرنا المصلحة، "بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتّباعها، بل يجب القطع بكونها حجّة" (٢٣ / ١ / ٣١١).

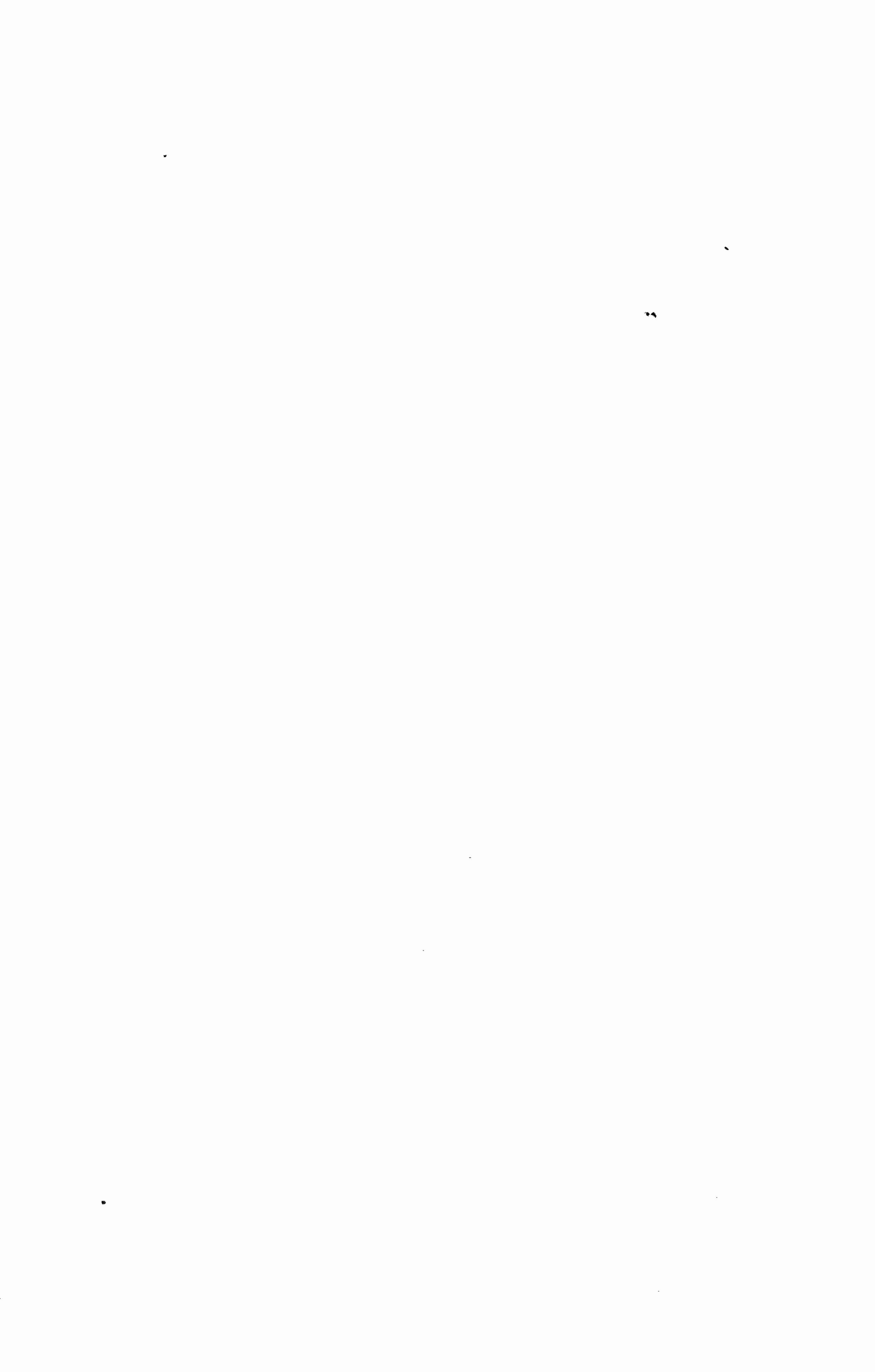
يظهر مما سبق أن الأصول المعول عليها عند الغزالي في استنباط الأحكام الشرعية ، إلى جوار القياس المنطقي ، هي: القياس الفقهي (الذي يتوسل بالمشهورات والمقبولات والمظنونات)، استصحاب الحال ... المصلحة (التي بها يتم مقصود الشرع)، خبر الواحد (وهو ما لا يبلغ حد التواتر من الحديث). وقد استفاد الغزالي من هذا النوع من الخبر في معرض الإقناع فائدة كبيرة)، متبنياً بذلك معظم الأصول التي أخذت بها المذاهب السنية، حاشا شرع من قبلنا ..لأن الشريعة المحمدية ناسخة لما قبلها. وقول الصحابي... وهو لا يعتبر حجّة قاطعة لأن، " من يجوز عليه الغلط والسهو ولم تثبت عصمته عنه فلا حجّة في قوله" (٢٣ / ١ / ٢٦١) أو ربما أنه قال ما قال، "عن دليل ضعيف ظنه دليلاً وأخطأ فيه والخطأ جائز عليه"، (٢٣ / ١ / ٢٦٦) غير أنه يجوز للعامي أن يقلد الصحابة . ومن هنا استعمل الغزالي آراءهم في معرض الإقناع. كما يرد الغزالي المصالح المرسلة... (٢٣ / ١ / ٢٤٥)... ويرد الغزالي الاستحسان لأنه يتم، " من غير نظر في دلالة، والاستحسان من غير نظر في أدلة الشرع حكم بالهوى المجرد" (٢٣ / ١ / ٢٧٦).

ها هنا يستكمل الغزالي مرحلة العقل المعتاد أو الأدنى باستيعاب البرهان الظاهري والشريعة على ظاهرها عن طريق النظر فيفوز بالعلم الأدنى، علم الخاصة... غير أن الغزالي كان يطمح إلى العلم الأرقى علم خاصة الخاصة، وهذا ما لا يتحقق بغير إنجاز العمل، الأمر الذي دعا الغزالي إلى تسليط الضوء عليه وتسطير الآيات العجاب في دقائقه.. فما هو العمل عند الغزالي ؟!.



الفصل الخامس

المنهج العملي عند الغزالي



العلم والعمل:

للعمل عند الغزالي وهو "اعتقاد ، وفعل، وترك" (٩ / ١ / ١٤) دور مهم في تجاوز طور العقل الأدنى (المعتاد) إلى الطور الأرقى، حيث إنه يمثل حلقة الربط أو قاعدة الشد لطوري العقل، وهو طريق النفاذ من الظاهر إلى الباطن، كي تتحقق السعادة للإنسان والمتمثلة في استكمال تصوّره للوجود على ما هو عليه بقدر الإمكان.

وعلى ما يرى الغزالي "فإن وجود الإنسان يهدف إلى غاية قصوى هي السعادة، وإن هذه السعادة لايكتمل وجوده إلا بها .. لكن نوالها لايتحقق إلا بالعلم والعمل.. وعلى ما بينا، فقد فهم الغزالي (العلم) على اعتبار أنه يستوفى بمرحلتين تواكبان مستويين من مستويات العقل، أحدهما أرقى من الآخر، ولا يخالفان بعضهما بل يستكمل اللاحق منهما السابق، بيد أن اللاحق منهما يتحايث مع مرحلة العمل على مقتضى العلم الذي يوجبه السابق. ولقد بسطنا القول على هذا العقل الأدنى المعتاد (الظاهر) في الفصول السابقة، وأوضحنا الإشكالات التي تنشأ من الوقوف عند حده،وسوف نتعقب في الفصل اللاحق مفهوم العقل الأرقى عند الغزالي، حين نتناول الباطن عنده. أما الآن، فإننا سنبسط في هذا الفصل، فهم الغزالي للعمل... والعمل ضروري، لا لأنه

من جهةٍ ثمرةٌ، للعلم الظاهر فحسب، بل لأنه أيضاً يشكل مدخلاً لعلم الباطن، أو إدراك حقيقة العقليات ولكل حق حقيقة هي روحه "، ليمكن الفوز بتصورها مشاهدةً وعياناً بطريق الحدس والإلهام، لا مجرد الحصول عليها مجملّة بالإقناع أو الاستدلال المعتاد. فضلاً عن دوره في تخليص النفس بعد الموت ، يقول الغزالي:

" إذا كانت السعادة في الدنيا والآخرة لا تُنال إلا بالعلم والعمل، وكان يشتبه العلم الحقيقي بما لاحقيقة له، وافتقر بسببه إلى (معيار)، فكذلك يشتبه العمل الصالح النافع في الآخرة بغيره، فيفتقر إلى (ميزان) تُدرك به حقيقته" (١٧ / ٣٣٠).

العقل العملي:

ولشدة محايثة العلم اللاحق (المكاشفة = اللدني) للعمل، اعتبر الغزالي أن القوة العملية في النفس عاقلة،فقال :

" إن النفس لها قوتان: إحداهما عاقلة عالمة، والأخرى عاقلة عاملة "،(٥ / ٢٠) وهذه الأخيرة، " مبدأ حركة بدن الإنسان إلى الأفعال المعينة الجزئية المختصة بالفكر والروية على ماتقتضيه القوة العالمة النظرية " ، (٥ / ٢٠) وهذه القوة من شأنها أن تجعل النفس مذعنة للعقل، غير مستولية عليه، بل مسخرة له في تحقيق أغراضه (٥ / ١٣) .

وحسب رأي الغزالي، فإن هذه القوة يبدأ عملها بالالتزام بما يحيل إليه البرهان أو العقل الأدنى(الظاهر)، والعمل بما لا يخالفه، فإن ذلك يسهم في رفع الحجب، وهذه الحجب من نور، ثم بتقليل شهوات النفس بالرياضة والمجاهدة والابتعاد عن المعاصي والرذائل، وهذه حجب من ظلمة،

ويسمى ذلك بجملته تزكيةً وتطهيراً ورفعاً للحجب، وإذا ما نجحت النفس في مسعاها هذا تصبح حينئذ مرآة مصقولة مجلوة تتوالى عليها السكينات الإلهية والعلوم اللدنية عن طريق الحدس، بعد أن كانت صدئة مثلمة مانعة، بوصفها هذا، من انطباع الصور فيها. (٥/ ٢٨).

وبهذا يتبين أن للقوة العملية وظيفتين ،إحداهما، صقل المرآة... والثانية، المحاذاة بها نحو المطلوب أو شطر الحق (وهو هنا العقل الفعال، أو الروح الأمين، أو اللوح المحفوظ).. للنظر في الحقائق الإلهية الأزلية. ويكون صقل المرآة بالابتعاد عن الرذائل، والمحاذاة نحو المطلوب بتنسيق معلوماتها حسب البرهان . وبعد ذلك تفيض عليها من جهة الله تعالى تلك الأمور الشريفة كما فاضت على الأنبياء والأولياء والصديقين، (٥/ ٢٩) وتتضح ،أول ما تتضح نتيجة لهذا، أكثر العلوم الشرعية التي كانت النفس قد حصلتها بالإقناع أو التقليد والاتباع، فتشاهد بمزيد استكمال[1]. وإذ يتحقق هذا الأمر" تحصل النفس على غاية المطلوب وهي عين السعادة التي للنفس".

ولا يظنن أحد أن هذا الأمر يتحقق دفعة واحدة، من غير مجاهدة واستعداد ورياضة واطراح الدنيا، "فاقطع طمعك من هذا بالمكاتبة والمراسلة، ولا تطلبه إلا من باب المجاهدة والتقوى، فالهداية تتلوها وتثبتها

(١) يؤازر ابن خلدون الغزالي في إرجاع التصوف إلى الشريعة والسلف، يقول عن الطرق الصوفية الصحيحة: «أصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني ومابعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة.(٣٥/ ٤٦٧)

كما قال تعالى: ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ﴾ [العنكبوت ٢٩/٦٩]، وقال صلى الله عليه وسلم: " من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم" (٦/ ٥٥).

نستنتج من هذا أن للبرهان والعمل بمقتضى الشريعة، (ولا ننسى أن البرهان متضمن فيها) قيمة كبرى في تعديل الوضع المعرفي للإنسان ليتجه نحو الصواب والحق، وبه، من غير أن ينفك العلم عن العمل، تتم المحاذاة نحو المطلوب، أي نحو العقل الفعال أو اللوح المحفوظ.

النظر والعمل:

بهذا يخالف الغزالي بعض وجهات نظر الفلاسفة قبله ممن يفصلون النظر عن العمل، ويرون أن النظر وحده يوصل إلى الفوز من غير اشتغال بالعمل، ومن هنا ينتقد من يتبنّى هذا الرأي بقوله: "يحسب أن العلم المجرّد له سيكون نجاته وخلاصه منه، وأنه مستغن عن العمل، وهذا اعتقاد الفلاسفة" (٤١/ ٩٥).

وبهذا أيضاً يخالف معظم وجهات نظر المتصوفة قبله القائلة، بأنه لا موجب للعلم وسلوك طريق النظر ،وإنما الاكتفاء بدخول طريق العمل، من هنا ينتقدهم الغزالي فيقول:

" الصوفية لم يحرصوا على تحصيل العلوم ودراستها ،وتحصيل ما صنفه المصنفون في البحث عن حقائق الأمور ،بل قالوا :الطريق تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكل الهمة على الله تعالى" (٥/ ٣١) فهذا منهج الصوفية.

والغـزالي يشـيـر إلى أنه قـد نـصح في بداية أمـره بسلوك هـذا الطريق. (٥/ ٣١) بيد أن النظار ،حسب تعبير الغزالي، استوعروا هذا الطريق، واستبعدوا إفضائه إلى المقصود، " لأن أدنى وسواس وخاطر يشوش ،وأنه قد يتعرض السالك أثناء هذه المجاهدة لما يفسد مزاجه، ويخلط عقله، ويمرض بدنه، ويفضي به إلى الماليخوليا" (٥ / ٣٢).

وعلى ذلك، فإن الطريق قـد يلتبس بكثير من الأعراض المرضية، مما يصبح معه السالك فيه، عرضة للأمراض النفسية وإيراد الدعاوي الملتبسة بالهلوسة، وعليه، فلا ثقة في سلوكه. ومن هنا نرى الغزالي يحاول بأسلوبه الذي يراعي سياسة العلم، أن يجر المتصوفة الذين يذهبون في اتجاهات لا عقلانية ليردهم إلى جادة الطريق. لذا يؤكد الغزالي ،أن " الاشتغال بتحصيل العلوم بمعرفة (معيار العلم) وتحصيل براهين العلوم المفصلة أولى؛ فإنه يسوق إلى المقصود سياقاً موثوقاً " (٥ / ٣٢).

العمل والبرهان:

يوجب الغـــزالي على السالك أن يتقيد بهذا الطريق وحده إن أمكن، " فيجب تحصيل العلوم الحقيقية نفسها في النفس بطريق البحث والنظر على غاية الإمكان، وذلك بتحصيل ما حصله الأولون أولاً، ثم لابأس بعد ذلك لما لم ينكشف" (٥ / ٣٢).

إن هذا يقود إلى بلورة نظرة الغزالي إلى التصوف،وأنه لاسبيل إلى النفاذ إليه بغير إتقان البرهان، وإتقان العلوم، وبلورة نظرته إلى الفلسفة بأنه لا نفع منها دون العمل، مما يعيدنا إلى النظرة التكاملية. يقول الغزالي، "العلم بلا عمل جنون، والعمل بغير علم لا يكون" (٤١ / ١٠٨) كما

يقول " الطريق فيه العرفان(٢) والوجدان يقيناً، والنفس خلقت بالفطرة مستعدة للعلوم ،والعلوم تحصل فيها بالتدريج، فلابد من استعمال الفكر والخيال" (١١ / ٧٤).

وإذا ما بدا لنا هنا أو هناك أن الغزالي قد أجاز الدخول في طريق الذوق من غير التعلم وإتقان البرهان حين يقول ،" إذا كان السالك كبير السن ،ومن العناء رياضة الهرم ، فله أن يدخل في العمل مباشرة " (٥ / ٣٤) فإن من الواضح أن هذه الإجازة تعود إلى سياسة العلم، والمسامحة في ما لا جدوى من الخوض فيه، في حين يرى أن على صغار السن ومن له فهم وذكاء التقيد بطريق التعلم ،" فالأولى أن يقدم طريق التعلم ،فيحصل من العلوم البرهانية ما بالقوة البشرية إدراكه بالجهد . . . ولا بأس بعد ذلك بأن يؤثر الاعتزال"(٥ / ٣٥). لذا يقرر الغزالي بأن " التصوف أوله علم، وأوسطه عمل، وآخره موهبة، فالعلم يكشف عن المراد، والعمل يعين على الطلب ،والموهبة تبلغ غاية الأمل" (٢٢ / ٢٢)

الاعتدال في العمل:

مع أهمية العمل في الطريق الذوقي وربطه بين العلمين الظاهر والباطن، فإن الغزالي جعل السير فيه معتدلاً، ولم يوجب إماتة الشهوات والنفس بالكلية ، وإنما حملها على الاعتدال؛ لأن الشهوات تقوم بدور إيجابي في

---

(١) يستعمل الغزالي هنا (العرفان) بمعنى التعلم عن طريق البرهان ويستعمل (الوجدان) في التعبير عن الطريق الصوفي، يؤكد ذلك قوله: « لا دليل في هذا أقوى من التجربة والوجدان ، فكل من ليس له سبيل إليه بالعرفان ولا بالوجدان فينبغي أن يصدق به فإنه درجة الإيمان» (١١ / ٧٥) وبهذا فإننا أمام ثلاث درجات: تصديق إيمان، وعرفان، ووجدان. تتقابل مع الإقناع والبرهان والذوق.

نجاح العمل ، لذا يقول:

"ليس الأمر كما ظن فريق من لزوم قمع الغضب وإماطته بالكلية وقلع الشهوة وإماطتها بالكلية ، بل الواجب ضبطها وتأديبها ، فإن العقل لا يقدر على التأديب دون الحمية الغضبية " (٥ / ٤٠). لكن يجب حمل النفس على المران كي يتوكد هذا الأمر. بحيث يصير ملكه عبر الاعتياد والتكرار... لأن العادة والتكرار لهما التأثير البالغ في تكوين الطباع. لذا يولي الغزالي عنايته له، يقول: "الطريق إلى تزكية النفس اعتياد الأفعال الصادرة عن النفوس الزاكية الكاملة، حتى إذا صار ذلك معتاداً بالتكرر مع تقارب الزمان ، حدث منها هيئة للنفس راسخة تقتضي تلك الأفعال وتتقاضاها. بحيث يصير له ذلك بالعادة كالطبع ،فيخف عليه ما كان يستثقله" . (٥ / ٤٨) وملاك ضبط النفس في هذا المسعى الالتزام بالاعتدال على مقتضى العقل والشرع،دون إفراط أو تفريط، ذلك أن، "الإفراط والتفريط في كل ذلك نقصان، وإنما الكمال في الاعتدال، ومعيار الاعتدال العقل والشرع ،وذلك أن يعلم الغاية المطلوبة من خلق الشهوة والغضب"(٥ / ٥٨).

من هنا يتبين موقف الغزالي الداعي إلى الاعتدال في التصوف، وممارسة الطريق الذوقي بالبقاء على صلة بالحياة الاجتماعية دون الانقطاع عنها، لا اعتزال هذه الحياة ، يقول الغزالي في معرض تعريف عزلة الصوفي، " وهي نوعان فريضة وفضيلة، فالفريضة العزلة عن الشرّ وأهله، والفضيلة العزلة عن الفضول وأهله" (٢٢ / ١٨).

وبهذا نرى أن انقطاع الصوفي مقيد وليس على إطلاقه.. وإن كان هذا الانقطاع له في حد ذاته مع أشياء أخرى ، مثل الجوع مثلاً ،دور بارز في

المساعدة على تأديب النفس وقسرها على احتمال التكليف بالطاعة، مما يقتضي اللجوء إليه أحياناً للاستفادة من مزاياه. لكنه ومع هذا لابد من البقاء عند حد الاعتدال، لأن قوام الحياة يتوقف على التواصل الاجتماعي. ومن هنا يقول الغزالي: "المحمود أن تكون النفس معتدلة، ومطيعة للعقل والشرع في انبساطها وانقباضها، ومهما أفرطت فكسرها بالجوع، وبالنكاح، وغض البصر، وقلة الاهتمام بها، وشغل النفس بالعلوم، واكتساب الفضائل، فبهذا تندفع" (١١/ ٨٢). ولما كان التواصل الاجتماعي يتوقف على مراعاة أصولٍ، منها - (الزراعة، والحياكة،والبناية، والسياسة) وما يتفرّع عنها ويخدمها (كالحدادة للزراعة، والحلاجة والغزل للحياكة ..) أما السياسة فهي أشرفها، " إذ لا قوام للعالم إلا بها، وهي أربعة أضرب " سياسة الأنبياء، والخلفاء، والولاة والسلاطين.. والعلماء والحكماء.. والوعاظ والفقهاء .. فأشرف هذه السياسات الأربع بعد النبوة إفادة العلم وتهذيب النفوس " (٥/ ٨٨). فإن المطلوب هو العمل، والقصد في الصفات والأخلاق كلها، وخير الأمور أوساطها، فإذا جاز الوسط إلى أحد الطرفين عولج بما يرده إلى الوسط لا بما يزيد ميله عن الوسط" (٩/ ٤/ ١٤٦). وكذلك فإن "كل ما أبطل العمر أو العقل أو الصحة التي يتعطل العمل بتعطيلها فهو خسران ونقصان بالإضافة إلى الأمور" (٩/ ٤/ ١٥٨)

من هنا فلا بد من ترتيب الأولويات بين الإفراط والتفريط، والبقاء عند حد التوسط والاعتدال، بدلاً من الانهماك في الدنيا أوالاعتكاف والعزوف عنها إلى العقبى،" والأفضلية لمن وفوا الدارين حقهما،وهم الأفضلون عند المحققين، لأن بهم قوام أسباب الدنيا والآخرة، ومنهم عامة الأنبياء

عليهم السلام، إذ بعثهم الله عز وجل لإقامة مصالح العباد في المعاش والمعاد" (٥/ ١٢٠).

ومن وفوا الدارين حقهما بعد الأنبياء هم الذين اقتدوا بهم ،وهم العالمون العاملون،الذين تذوقوا العلم وعملوا به ، عملاً لايقطع صلتهم بالحياة لأن " الوصول إلى الآخرة بالعبادة، ولا سبيل إلى العبادة إلا بالحياة الدنيوية، ولا سبيل إلى الحياه الدنيوية إلا بحفظ البدن" (١١/ ٨٠)[٣].

نخلص من هذا العرض للصلة التي يعرضها الغزالي بين العلم والعمل إلى نتيجة هامة، وهي أن الغزالي يعادي الإغراق في التصوف وإهمال الجانب الدنيوي من الحياة ، وأنه يحاول ضبط العمل بالعلم البرهاني تحديداً، مما ينفي عن الغزالي تهمه اللاعقلانية من أساسها. وإذا كان الغزالي يرى أنه لا يمكن الجمع بين الاهتمام بالدنيا والآخرة، وأن إحداهما لابد من نقصانها بمقدار زيادة الأخرى، فإننا نكيف مثل هذا القول على أساسٍ من بيان انشغال السالك بأيهما يستغرق أكثر، البصيرة الظاهرة أم البصيرة الباطنة ،وهذا حق، إذ ليس في وسع المرء أن يستغرق في مجال إحدى البصيرتين دون أن يؤثر هذا الاستغراق في قلة الانشغال بالبصيرة

---

(٣) يقول الغزالي: «الذي يحتاج إليه الجسد في الدنيا ثلاثة: الطعام للأكل، واللباس للستر، والمسكن ليدفع عن جسده ضرر الحر والبرد، كل ذلك بقدر الحاجة ... فلما احتاج الجسد إلى الطعام واللباس والمسكن، احتاج في تحصيل الطعام إلى الزراعة، وفي تحصيل اللباس إلى الحياكة، وفي تحصيل المسكن إلى البناء، ثم احتاج إلى فروع هذه الصناعات،كالحلاجة والغزل .. والخياطة .. واحتاج الكل إلى آلات، فظهرت منها صناعات أخر، كالحدادة، والنجر، واحتاج كل واحد من هؤلاء المحترفين إلى معاونة أصحابه.. فاحتاجوا إلى الاجتماع في مكان واحد .. فظهرت بينهم المعاملات التي تفضي إلى النزاع والخصومة ، فاحتاج إلى صناعات ثلاث أخر هي .. السياسة ، والقضاء، والفقه» (٤٤/ ٩٣).

الأخرى، كما يقول الغزالي، " إن النفس لها فعلان: فعل له، بالقياس إلى البدن وهو السياسة، وفعل بالقياس إلى ذاته وإلى مبادئه وهو التعقل، وهما متعاندان متخالفان، فإنه إذا اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر، ويصعب عليه الجمع بين الأمرين" (١١ / ٣٤) فأنت هنا في الوقت ذاته، أمام أحد خيارين: إما الاستغراق في تأمل الموجودات أمامك، وإما أن تستغرق في عالمك الداخلي بالانعكاس على النفس. يؤكد هذا قول الغزالي: "إن معنى الانصراف عن الدنيا إلى الله تعالى هو الإقبال بكل القلب عليه ذكراً وفكراً، ولا يتصور ذلك إلا مع البقاء، ولا بقاء إلا بضروريات النفس، فمهما اقتصرت من الدنيا على دفع المهلكات عن البدن، وكان غرضك الاستعانة بالبدن على العبادة، لم تكن مشتغلاً بغير الله، فإن ما لا يتوصل إلى الشيء إلا به فهو منه" (٩ / ٤ / ٢٢٩).

كما نكيفه أيضاً وفقاً لقول الغزالي، " فإن عجزت عن القيام بحق دينك مع مخالطة الناس وكنت لاتسلم، فالعزلة لك أولى، فعليك بها ففيها النجاة والسلامة" (١٩ / ٣٧).

خصوصية العمل:

على الرغم مما تقدم فإن التصوف له خصوصيته... ولما كان الاستغراق في العالم الداخلي وسلوك الطريق العلمي والعملي لايقدر عليه إلا الندرة، بعد التشبع بالعلم الظاهر، فإن عمارة الباطن تبقى من نصيب عدد محدود من الخاصة، بينما تبقى عمارة الظاهر أو الانصراف إلى الحياة بكل مناحيها مجالاً للسواد الأعظم من البشر. بل إن الدافع إلى عمارة الدنيا طاغٍ، لذا يقول الغزالي:

" إن الناس لو حُبسوا في السجن وقُيّدوا بالقيود وتُوعّدوا بالنار على طلب العلم (الدنيوي)، لكان حب الرياسة والعلو يحملهم على كسر القيود وهدم حيطان الحصون والخروج منها والاشتغال بطلب العلم، فالعلم لا يندرس ما دام الشيطان يحبب إلى الخلق الرياسة، والشيطان لا يفتر عن عمله إلى يوم القيامة، بل ينتهض لنشر العلم أقوام لا نصيب لهم في الآخرة" (٩/ ٤/ ٤٣٣).

من هنا كان الغزالي معنياً شخصياً بالباطن أكثر من الظاهر، وبالعلم اللدني أكثر من العلم الظاهر؛لأن العلم الدنيوي لا سبيل إلى توقفه، لأن الناس مجبولون بطبعهم على طلبه ونشره والمضي فيه. بل إن غفلة عامة الناس عن العلم اللدني لازمة لإعمار الدنيا والمعاش وتقدّم العلوم الدنيوية، ولا يصح لهذا تعميم الطريق الصوفي، لأن ذلك فيه مساس بالعمران، وهو بدوره لازم للطريق الصوفي، لذا يقول الغزالي: " الحكمة تقتضي شمول الغفلة لعمارة الدنيا، بل لو أكل الناس كلهم الحلال أربعين يوماً لخربت الدنيا لزهدهم فيها، وبطلت الأسواق والمعايش، بل لو أكل العلماء الحلال لاشتغلوا بأنفسهم، ولوقفت الألسنة والأقلام عن كثيرٍ مما انتشر من العلوم، ولكن لله تعالى، فيما هو شر في الظاهر، أسرار وحكم، كما أن له في الخير أسراراً وحكماً، ولا منتهى لحكمته كما لا غاية لقدرته" (٩، ٤، ٣٣٧).

إذن فثمة نظرة عند الغزالي يرد بها سير العمران والمعاش، ليس إلى قوة الدوافع والبواعث النفسية والاجتماعية فحسب، ولكن أيضاً، إلى الغفلة عن العلم اللدني أو الانصراف عنه، وبهذا يضيق الغزالي نطاق ممارسة التصوف ويقصره على الندرة. وطريق الباطن على أي حال، وضمن

الشروط التي يرسمها الغزالي، لا يستطيع السير فيه إلا عدد محدود من بين إلبشر، هم خاصة الخاصة، وهم ندرة على الأعصر. ولما كان طلب العلم الدنيوي والتنظير له هو مجال السواد الأعظم من العلماء والخاصة، وهم كثر، ولهم تخصصاتهم فمنهم فقهاء، ومتكلمون، ومفسرون، وأصحاب علوم، وفلسفات. فقد أوكل الغزالي لنفسه شخصياً مهمة بيان العلم اللدني أو علم خاصة الخاصة، وبيان الطريق إليه، فعمل على إبرازه وإيلائه الأولوية ونصرته، وذلك بتفصيل مجمله اعتماداً على الشريعة وأقوال الصالحين .. ضمن ظروف التكالب على المصالح، آخذاً باعتباره استمرار سير العمران والمعاش بالتلقائية الناشئة عن حب الرئاسة والعلو، وعن غفلة الناس عن العلم اللدني، يؤكد الغزالي هذا بقوله: "جميع أمور الدنيا انتظمت بالغفلة، وخسة الهمة، ولو عقل الناس، وارتفعت هممهم، لزهدوا في الدنيا، ولو فعلوا ذلك لبطلت المعايش، ولو بطلت لهلكوا، ولهلك الزهاد أيضاً" (٩ / ٣ / ٢٢٧). إن هذا الوضع قد عكس أثره على التقليل من شأن علوم الدنيا عند الغزالي؛ نظراً للمهمة التي انتدب نفسه لها. ولهذا السبب ظن كثير من الباحثين أن اتجاه الغزالي أخروي تماماً لايأخذ باعتباره عمران الحياة الدنيا... في حين وكما لمسنا وسنلمس أيضاً، أن الظاهر، وهو الذي يقتضي العناية بالحياة الدنيا، لازم للطريق الأخروي وإن كانت الأفضلية ليست له وإنما لعلم الباطن: وهذا مقبول؛ فإن التأسيس لعلم جديد، صرف الغزالي همه إليه، لا بد أن يترك أثره تهويناً من العلم الأقل منه رتبة، والغزالي يواجه هذا الموقف ولايتهرب منه، لكنه مع ذلك ينحاز شخصياً إلى الطريق الذي اختار، يقول الغزالي في نهاية الأمر: "فتنة العالم عظيمة... فمن أحس بنفسه هذه الصفات فالواجب عليه العزلة والانفراد... فإن قيل لاتفعل هذا، فإن هذا الباب لو

انفتح لاندرست جميع العلوم بين الخلق. وليقل لهم، إن دين الإسلام مستغن عني، فإنه كان معموراً قبلي، وكذلك سيكون بعدي، ولو مت لاتنهدم أركان الإسلام، فإن الدين مستغنٍ عني وأما أنا فلست مستغنياً عن إصلاح قلبي" (٩، ٤، ٤٣٣).

منزلة التصوف وخصوصيته:

هكذا ينظر الغزالي إلى التصوف على أنه عملية جد شخصية، وأنها تهدف إلى إصلاح القلب، وأن مرتبتها جد شريفة، ولهذا السبب اختاره، ولأسباب عديدة أيضاً، منها:

- أنه العلم الذي اختص به الأنبياء والصديقون، أو صفوة بني البشر.
- أنه العلم الذي يتجاوز مجاله مجال العلم الظاهر، ويتناول أحوال القلب وعالم الغيب.
- أنه العلم الذي لايكون إلا بالاستناد إلى العمل، والعمل كما هو معروف نهاية مايحض عليه العلم الظاهر.
- أنه العلم الذي يتم الوصول إليه عبر طورٍ أكمل من أطوار العقل، هو نهاية المطاف في تشغيل القدرات البشرية.
- أنه العلم الذي يوصل إلى نهاية الفوز في الدنيا والآخرة.

إذن فهو علم لصفوة بني البشر، علم لا بد من محاولة تقنينه، ولا بد من انشغال آحاد الناس على الأعصر به، مما دفع الغزالي لأن يتولى بنفسه هذه المهمة الصعبة النادرة، ومع هذا فلا يمكن الاستغناء عن العلم الظاهر، أو العلم الذي قبله، بل واجب على السالك إتقانه، والبقاء على صلة تامة

به في أثناء السلوك، حيث إن العمل لايصح بدونه، ومن هنا يؤكد الغزالي: " إن الدنيا منزل من منازل السائرين إلى الله تعالى، والبدن مركب، فمن ذهل عن تدبير المنزل والمركب لم يتم سفره، ومالم ينتظم أمر المعاش في الدنيا لايتم أمر التبتل والانقطاع إلى الله تعالى الذي هو السلوك" (٦ / ٣٢).

وبهذا، فإن السلوك في الواقع يبدأ من خلال التدرج في إتقان الظاهر، وإعمار الجسد والمجتمع، وعليه، فإن السلوك يتضمن عند الغزالي: " تهذيب الأخلاق، والأعمال، والمعارف، وذلك اشتغال بعمارة الظاهر والباطن، والعبد في جميع ذلك مشغول عن ربه، إلا أنه مشتغل بتصفية باطنه ليستعد للوصول" (٢٢ / ١٦).

بيد أن هذا الاستعداد يتطلب من جانب السالك –من أجل أن يحظى بفوائد هذا الطريق، ويتنقل ما بين حال وحال، ومقام ومقام، إلى جانب إتقان الظاهر البرهاني– جهداً كبيراً إذ عليه أن يتحلى بصفات، منها:

- أن يكون اعتقاده سليماً خالياً من البدع، وأن يحصل علم الشريعة، وأن يعمل بالاتباع.
- أن يكون صادق النية، وأن يكون عمله خالصاً لله وحده، وأن يداوم المراقبة.
- أن يخالف سياسة نفسه، وأن يرضي خصماءه، وأن يختار أحوال الفقراء.
- أن يتوب لله توبة نصوحاً.
- أن يكون له مرشد (٤١ / ١٢٠).

هذه الصفات، وغيرها، على السالك أن يتحلى بها كي يتسنّى له المضي قدماً في طريق السلوك، ليحظى بفوائد وعوائد الطريق الصوفي، وإضافة إلى هذا يتوجب على السالك أيضاً، " أن يقتل الأغيار ،والوجود، والنفس، والشيطان" (٢٢ / ١٩) ويتم هذا الأمر بتقليل الغذاء، ودوام الوضوء ، والسكوت، ودوام الخلوة، ودوام الذكر، ودوام ربط القلب بالشيخ، ودوام نفي الخواطر، ودوام ترك الاعتراض على الله تعالى. (٢٢ / ٢٥) إذن فثمة شروط ومواصفات عديدة لا بد منها ،تمهد للدخول في الطريق الذوقي، وعلى السالك أن يتحلّى بها لكي يمضي في طريقه قدماً . كما يتوجب على السالك أيضاً" ، أكل الحلال والاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم وأوامره وسننه، ومن لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث لايقتدى به في هذا الأمر؛ لأن علمنا مضبوط بالكتاب والسنة "(٢٢ / ٢٢).

وبهذا يتبين أن التقيد بأحكام الشريعة – كما هو حال التقيّد بالبرهان– يبقى ضابطاً للسلوك الصوفي، وبهذا فإنه لا يستغنى عن العقل والشريعة معاً في إنجازه، لذا يقول الغزالي: " المكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور، فإياك أن تكون من أحد الفريقين ولكن جامعاً بين الأصلين، فإن العلوم العقلية كالأغذية، والعلوم الشرعية كالأدوية، وظَنُّ من ظَنَّ أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية، وأن الجمع بينهما غير ممكن، وهو ظن صادر عن عماية في البصيرة" (٩ ، ٣، ١٧).

علمية التصوف:

وعلى وجه الدقة فإن الغزالي يرى أن التصوف علم منهجي يستند إلى العقل والشريعة معاً بوصفهما أصلين متكاملين، لهذا أخذ بتعداد الخطوات الضرورية التي توصل السالك إلى نيل الحقائق الأرقى عبر كتبه

العديدة، وأبرزها (الإحياء) ولكل كتابٍ منها قصد،" أن يرشد إلى عقبة من عقبات النفس، وأنها كيف تقطع، وإلى حجاب من حجبها، وأنه كيف يرفع، وهذا العلم فوق علم الفقه والكلام"[٤] (٦ ، ٤١). وهو علم المعاملة، وعلم أحوال القلب"، وما يحمد منها: "كالصبر والشكر والخوف والرجاء والرضا والزهد والتقوى والقناعة والسخاء ومعرفة الله تعالى في جميع الأحوال "، وأيضاً،" الإحسان وحسن الظنّ وحسن الخلق وحسن المعاشرة والصدق والإخلاص" أو ما يذم منها: " كالغل والحسد والغش وطلب العلو وحب الثناء ... والكبر والرياء والغضب والأنفة والعداوة والبغضاء والطمع والبخل والرغبة والبذخ والأشر وتعظيم الأغنياء. والاستهانه بالفقراء والفخر والخيلاء والتنافس والمباهاة والاستكبار .. والصلف والتزين للخلق والمداهنة والعجب"، (٩ / ١ / ٢٠) كما أن لهذا العلم مصطلحاته مثل" الحال، والوقت، والوجد، والشوق، والسكر، والصحو، والثبات، والفقر، والفناء، والولاية، والإرادة، والشيخ، والمريد، ومايتعلّق بأحوالهم من الزوائد والأوصاف والمقامات" (١٢ / ٨٨).

وعلى ما يرى الغزالي فإن لهذا العلم مستنده الكافي في العقل والشريعة وسيرة الصحابة والسلف[٥] ويتم الوصول إليه بالتدرج في عدة

---

(٤) يشير دي بور، في تاريخ الفلسفة في الإسلام، إلى ماقام به الغزالي في هذا المجال بقوله: «صار التصوف عند جمهور المسلمين منذ أيام الغزالي دعامة يقوم عليها صرح العلم وتاجاً على مفرقه» (٥٨ / ٣١٩).

(٥) يؤازر ابن خلدون الغزالي في إرجاع التصوف إلى الشريعة والسلف، يقول عن الطرق الصوفية الصحيحة:

«أصلها العكوف على العبادة ، والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة ، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني ومابعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة (٥ / ٤٦٧).

مراتب ، يصفها بأنها (اجتهاد، وسلوك، وسير، وطير): "فالاجتهاد يعني التحقق بحقائق الإسلام، والسلوك يعني التحقق بحقائق الإيمان، والسير يعني التحقق بحقائق الإحسان، والطير يعني الجذب بطريق الجود والإحسان إلى معرفة الملك المنان" (٢٢ / ٢٦).

وبهذا يتبدى لنا أن الغزالي يقدم تفسيراً لمعاني الإسلام، والإيمان ، والإحسان، وهي مصطلحات شرعية، بما يتلاءم مع الطريق الصوفي والدخول في الأحوال والمقامات.

إذن، وبعد النهوض بأعباء الاجتهاد وإتقان البرهان، والتحلي بحقائق الإسلام مرحلة أولى، وهي مرحلة إتقان علم الظاهر (الاجتهاد)– تأتي المراتب الثلاث الأخيرة، فتنتظم طبقات السالكين،وهذه الطبقات هي: طبقة السالك المريد (السلوك): والسائر المتوسط (السير) والمنتهي الواصل (الطير)(٢٢). ولكل طبقة مقام.

– فمقام المريد ، المجاهدات و المكابدات وتجرّع المرارات، ومجانبة الحظوظ.

– ومقام المتوسط ، ركوب الأهوال في المراد، ومراعاة الصدق، واستعمال الأدب في المقامات بآداب المنازل ، وهو صاحب تلوين.

– ومقام المنتهي ، الصحو والثبات ، وإجابة الحق من حيث دعاه، قد تجاوز المقامات.. قد فنيت حظوظه وبقيت حقوقه (٢٢، ٢٢).

وبهذا يتبين لنا أن الغزالي يكيف قضايا التصوف مع مقتضى الشريعة، بعد أن أمدها بالأصول المنطقية ،مما يبرز لنا دور الأصول الثلاثة التي استعملها الغزالي في توجهه نحو الباطن، وهي: التقيد بالبرهان ، والتقيد بالشريعة ، وعدم انفكاك العلم عن العمل ، كما أسلفنا.

الأحوال والمقامات:

سيترتب على السالك إذن على مستوى طبقة المريد، أن يجاهد ويكابد لإتقان الظاهر والتحلي بالشروط التي يمليها، ثم أن يجاهد ليترقى إلى مقام المتوسط، فينتقل خلاله من مقام إلى مقام، ليعبر في أثناء ذلك جملة من الأحوال والمقامات. إلى أن يصل إلى مقام المنتهي، فترد عليه الحقائق الباطنة مذوقة، ومن هنا يقول الغزالي، " نعني بعلم طريق الآخرة، العلم بكيفية تصقيل هذه المرآة عن الخبائث التي هي الحجاب عن الله سبحانه وتعالى، وعن معرفة صفاته وأفعاله" (٩ / ١ / ٢٠)، وفي معرض تعريف الأحوال والمقامات يقول الغزالي:

" يسمّى الوصف مقاماً إذا ثبت وأقام، وإنما يسمى حالاً إذا كان عارضاً سريع الزوال.. فالذي هو غير ثابت يسمى حالاً، لأنه يحول على القرب، وهذا جارٍ في كل وصف من أوصاف القلب" (٩ ، ٤ ، ١٤٢).

إذن فالأحوال والمقامات هي أوصاف للقلب، فمنها ما هو عارض ومنها ما يدوم، فالعارض يسمى حالاً، والدائم يسمى مقاماً، وهي عديدة ،وربما شملت كل ما يتعرض له القلب من تغيرات. بيد أن أي مقام لايلتئم معناه إلا بثلاثة أمور" علم، وحال، وفعل، فالمعارف كالأشجار، والأحوال كالأغصان، والأعمال كالثمار" (٩، ٤، ٦٢). أما الأحوال، " فنعني بها القلب في تصفيته وتطهيره من شوائب الدنيا وشواغل الخلق" (٩ / ٤ / ١٣٧).

وهذه الأحوال والمقامات عسير جداً السير فيها والتقلب في مراتبها، وتسبب صراعات نفسية متفاوتة الشدة واليسر، الأمر الذي يرتب على السالك اليقظة الدائمة للبقاء على الطريق الصحيح.

وأهم هذه المقامات عند الغزالي، بحسب ترتيب (الإحياء)[٦]، المقامات التالية:

- **مقام التوبة**، ومعناه " ترك المعاصي في الحال، والعزم على تركها في الاستقبال، وتدارك ما سبق من التقصير في سابق الأحوال، والتندم على ما سبق " (٩، ٤، ٥).

فإذا تمكن السالك من الوفاء بشروطها فإنها تصبح مقاماً له، في حين إذا بقي على حال التردد، يتوب ثم يعاود، فإن ذلك يعني أنه يتردد في الأحوال. ولم يثبت في المقام بعد.

- **مقام الصبر**، ومعناه، " ثبات باعث الدين في مقاومة باعث الهوى"،(٩، ٤، ٦٥) " والمراد به العمل بمقتضى اليقين، إذ اليقين يعرّفه أن المعصية ضارة والطاعة نافعة، ولايمكن ترك المعاصي والمواظبة على الطاعة إلا بالصبر " (٩، ٤، ٦٦).

- **مقام الشكر**، ويتم بمعرفة ما يحبه الله تعالى وما يكرهه، ومعناه، "استعمال نعمة الله تعالى في محاله، ومعنى الكفر نقيض ذلك"، (٩، ٤، ٩٠) وترجع حقيقته إلى كون العبد مستعملاً في إتمام حكمة الله تعالى" (٩، ٤، ٩٨).

- **مقام الرجاء**، وبيانه" أن كل ما يلاقيك من مكروه ومحبوب فينقسم إلى أمور، موجود في الحال، وإلى موجود فيما مضى، وإلى منتظر في الاستقبال، فإذا خطر ببالك موجود فيما مضى سمي ذكراً وتذكراً .. فإن كان المنتظر مكروهاً حصل منه ألم في القلب سمي خوفاً وإشفاقاً،

(٦) يذكر الغزالي لهذه المقامات ترتيباً آخر في منهاج العابدين، (التوبة، الندم، الصبر، الشكر، الخوف، الرجاء، الزهد، الإخلاص، الصدق، محبّة الله، الرضا، الشوق).

وإن كان محبوباً حصل من انتظاره وتعلق القلب به وإحضار وجوده في البال لذة وارتياح، سمي ذلك الارتياح رجاء". (٩، ٤، ١٤٢) والخوف ليس بضد الرجاء بل هو رفيق له (٩، ٤، ١٤٤).

- **مقام الخوف**، "وهو عبارة عن تألم القلب واحتراقه بسبب توقع مكروه في "الاستقبال"، (٩، ٤، ١٥٥) وقد يخرج الخوف أيضاً إلى الضعف، وإلى الوله، والدهش، وزوال العقل، فالمراد من الخوف، هو المراد من السوط وهو الحمل على العمل.. وما يخرج إلى القنوط فهو مذموم، (٩ / ٤ / ١٥٧) وكل ذلك يستدعي الحياة مع صحة البدن والعقل، فكل ما يقدح بهذه الأسباب فهو مذموم (٩ / ٤ / ١٥٧).

- **مقام الفقر والزهد**، "لا مطمع في النجاة إلا بالانقطاع عن الدنيا والبعد عنها، لكن مقاطعتها إما أن تكون بانزوائها عن العبد ويسمى ذلك فقراً، أو بانزواء العبد عنها ويسمى ذلك زهداً". (٩، ٤، ١٩٠) "والزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه .. فإذن كل من باع الدنيا بالآخرة، فهو زاهد"، (٩، ٤، ٢١٧) والتوبة عبارة عن ترك المحظورات والزهد عبارة عن ترك المباحات.

- **مقام التوحيد والتوكّل**، وهو، "لا يتم إلا بقوة القلب واليقين جميعاً، إذ بهما يحصل سكون القلب وطمأنينته، والتوحيد عماد التوكل وأصل فيه"، (٩، ٤، ٢٥٩-٢٦٠) والتوكل، " مشتق من الوكالة "ومعناه، اعتماد القلب على الوكيل وحده، ولاتطمئن النفس إلى الوكيل إلا إذا اعتقد فيه أربعة أمور: منتهى الجدية، ومنتهى القوة، ومنتهى الفصاحة، ومنتهى الشفقة، (٩، ٤، ٢٥٩) وقد يظن أن معنى التوكل ترك الكسب بالبدن، وترك التدبر بالقلب والسقوط على الأرض

كالخرقة ... وهذا ظن الجهال فإن ذلك حرام في الشرع، (٩، ٤، ٦٥) وليس من شرط التوكل ترك كل تدبير وعمل .. فإذا فزع المتوكل إلى حوله وقوته في الحضور والإحضار لايناقض التوكل (٩، ٤، ٢٦٢).

- **مقام المحبة**، وهي الغاية القصوى من المقامات.. فما بعد إدراك المحبة من مقام إلا هو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها، كالشوق، والأنس، والرضى، وأخواتها[٧]، ولاقبل المحبة من مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها، كالتوبة، والصبر، والزهد، وغيرها (٩، ٤، ٢٩٤) ولايتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك، إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه.

والحب عبارة عن ميل الطبع إلى الشيء الملذ، فإذا تأكد ذلك الميل وقوي سمي عشقاً، والبغض عبارة عن نفرة الطبع من المؤلم المتعب، فإذا قوي سمي مقتاً. (٩، ٤، ٢٩٦) وبزيادة المعرفة تزداد المحبة، فإن كنت طالب سعادة لقاء الله تعإلى فانبذ الدنيا وراء ظهرك (٩، ٤، ٣١٩).

وإن محبة الله للعبد تقريبه من نفسه بدفع الشواغل والمعاصي عنه، وتطهير باطنه من كدورات الدنيا، ورفع الحجاب عن قلبه حتى يشاهده كأنه يراه في قلبه، وأما محبة العبد لله فهي ميله إلى درك هذا الكمال (٩، ٤، ٣٢٩).

التصوف وعلم الظاهر:

هذه هي أبرز المقامات عند الغزالي، وبالتالي ملامح ومعالم طريقه الصوفي المعتدل، ولنلاحظ أنها تتعلق جميعاً بمحبة الله؛ سعياً من النفس

(٧) يورد الغزالي في الإحياء بعد مقام المحبة مقامات أخرى، منها: (الشوق، والأنس، والرضى، والإخلاص، والصدق، والمراقبة، والمحاسبة).

لكمالها. وأنها ترتكز جميعاً على عمل القلب؛ لإصلاحه كي يتحلى بالصفات الحميدة ، ويتخلص من الصفات المذمومة، وفقاً للمعرفة التي يرسمها البرهان والشريعة معاً، والحاصلة في النفس يقيناً عبر النظر كما أسلفنا. يقول الغزالي، "لا يتوصل إلى العمل إلا بالعلم بكيفية العمل" (٩/١/١٢).

وهكذا نرى، حتى في أثناء التقلب في الأحوال والمقامات، أن العلم الظاهر ضروري للسلوك، ولا يصح بغيره، فعلى سبيل المثال، فإن الحال ومن ثم المقام يعتمدان على المعرفة الاستدلالية الدقيقة، سواء أكانت عقلية أم شرعية، ففي مقام التوبة لا بد من معرفة المعاصي ليمكن تركها، وفي مقام الصبر لا بد من التيقن من أن المعصية ضارة وأن الطاعة نافعة، وفي مقام الشكر لا بد من معرفة ما يحبه الله، وكذلك سائر المقامات... انتهاء بالتوحيد والمحبّة، إذ لا توجد محبة إلا من خلال معرفة وإدراك المحبوب. لذا يقول الغزالي، " العلم أصل متبوع يلزمك تقديمه على العبادة لأمرين، أحدهما لتحصل لك العبادة وتسلم.. ثم يجب أن تعلم مايلزمك فعله من الواجبات الشرعية على ما أمرت لتفعل ذلك، ومايلزمك تركه من المناهي لتترك ذلك، وإلا فكيف تقوم بطاعات لا تعرف ما هي وكيف هي... ثم مدار هذا الشأن أيضاً على العبادات الباطنة التي هي مساعي القلب يجب أن تعلمها" .(٤٦/ ٢٣-٢٢) بيد أن التردد في الأحوال ومن ثم الترقي في المقامات يكشف المعارف المجملة أو المتلقاة تقليداً بمزيد إيضاح لحظة بلحظة في أثناء الممارسة العملية. حيث إن هذا الاستغراق يعكس أثره على القلب فيزداد جلاءً وإشراقاً وقدرة على النفاذ إلى دقائق الأمور، فيغني التجربة المعرفية ويرقيها ويطورها إلى مستوى غير

معهود، مستوى تنكشف فيه الحقائق انكشافاً لا ريب فيه، ويتصل من خلاله المرء بالحقائق الأزلية، أو اللوح المحفوظ، أو العقل الفعال، ... الخ[٨].

إن هذا الوضع الذي يجد السالك نفسه قد استغرق فيه يصقل القلب، أو العقل، أو اللطيفة، وينوره تدريجياً كما يرى الغزالي، و يوجه النفس نحو جنبتها الأعلى فينفتح له روزنة من عالم الغيب، ويقربه بالتالي من إدراك حقيقة المعقولات والكائنات العلوية كشفاً وذوقاً.

فهل هذا الوضع ممكن؟ وهل يوجب التقيد بالطريق العملي والاستغراق فيه تعديلاً في القدرات الإدراكية، يستكمل الإنسان من خلال تشغيلها ما هو محتاج إليه، وبما يوصله إلى معرفة لدنية حقاً؟!..

التصوف والكشف:

على مايرى الغزالي فإن هذه الرياضة العملية للقلب، تستكمل ما كان العقل عاجزاً عنه في طوره المعتاد، وتجعله أقدر على الإدراك ليدخل طوراً

---

(٨) إن القول بالاتصال في هذا المقام ينطوي على حقيقة مضمرة، سواء في الفكر الفلسفي أو الصوفي، وهي حقيقة (موضوعية المعرفة)، وإنها ثابتة راسخة لا تتوقف على اكتشاف الإنسان لها، أو يتوقف توافرها على الوجود الإنساني ذاته. لأن تحصيل المعارف لا بد أن ينتهل من معين، وليس هذا المعين غير وجود قائم بذاته، يهب الحقائق أو يخرجها من القوة إلى الفعل. ولو لم يكن هذا الوجود قائماً بذاته لتعذرت المعرفة، ولما كانت مستقرة ثابتة أزلية. إن هذا التصور يسند كل نشاط فلسفي ميتافيزيقي ويسند كل رؤية صوفية ويبرر وجود العقل بالفعل أو اللوح المحفوظ..الخ، ويبرر بالتالي القول بالإلهام والكشف إلى جوار التجريب والتفكر. وما يطرحه الغزالي في هذه النقطة هو تكامل الطريقين دون الوقوف عند القول بواحد منهما. لا كما هو الشأن عند غيره من الفلاسفة أو المتصوفة.

جديداً، ينجلي فيه أمام العقل ما كان غامضاً، ويتفصل ما كان مجملاً، ولاسيما ما ورد من خبر عن عالم الغيب في الشريعة، فكيف قنع الغزالي بهذا؟ ما هي الأسس التي يعتمد عليها؟ وما هي تسويغاته التي قدمها لجعل هذا الأمر ممكناً لا ممتنعاً؟ إن هذا يقودنا إلى النقلة المركزية في فكر الغزالي . ويعرفنا على كيفية انتقاله من الظاهر إلى الباطن، والتعرف على ماهية أدوات ووسائل هذا الانتقال، ويقودنا إلى محاولة استكشاف طبيعة مضمون الباطن عنده ، والتحقق بالتالي مما إذا كانت هذه النقلة مشروعة أو لا، في ضوء الاعتبارات التي يقدمها.

إلا أن علينا قبل ذلك أن نتنبه إلى قيمة العمل من الناحية الإجرائية البحتة، كما هي دعوى الغزالي، فهل للعمل حقاً دور في حمل الإدراك أو على الأقل تهيئته للانخراط فعلاً في اتجاهات معرفية جديدة، ماكان لها أن تحصل في غياب العمل؟!.

إنها لقضية جديرة بالبحث، ولابد من الخوض فيها وتلمس أبعادها قبل متابعة فحوى الباطن أو الحقائق اللدنية عند الغزالي. وكمدخل لذلك، لابد لنا من الإقرار سلفاً بأن العمل يشكل في الأصل ثمرة من ثمار المعرفة، لأن الهدف من المعرفة هو العمل، ولو نظرنا إلى هذا الجانب لبان أن المعرفة في كل مراحلها لا تهدف لغير الاستعانة بها على تمييز السلوك السوي من غير السوي، تمهيداً للالتزام بما هو سوي فقط ، والفلاسفة -المتميزون على الأقل- يقرون بهذا، وما طلبهم للمعرفة النظرية إلا تمهيد للمعرفة العملية ليلتزموا بها فتجعل حياتهم أكثر أهمية وجدوى.

كما لا بد لنا من الإقرار بأن ثمة مجالاً معرفياً جديداً يتيحه الاشتغال بالسلوك،مجالاً معرفياً جديداً ألا وهو التنبه إلى مراقبة العمليات النفسية

الداخلية التي يعيشها السالك، هذه العمليات التي ما كان لها أن تكون موضوعاً معرفياً في غياب السلوك العملي والرقابة الذاتية، والتقلب في الحالات النفسية التي يثيرها السلوك وتصاحبه.

ولو قدّرنا الآن أن بوسع الإنسان أن يقوم بالعمل على أي وجه، أو كيفما اتفق، على افتراض أن لا يؤثر هذا العمل على إدارة وتسيير شؤون حياته، سلباً أو إيجاباً، لما اتجه لطلب المعرفة أصلاً.. ولكن لأنه يدرك أن العمل كيفما اتفق ستكون عاقبته إضراراً بنفسه ومجتمعه والأشياء من حوله، في حين أن العمل وفق معايير معينة منتقاة سيجنبه الكثير من الإشكالات والأخطار، فإنه يتجه إلى اكتساب المعرفة ليستفيد منها في سلوكه بما يجعله سلوكاً نافعاً لا ضاراً، تحسن عاقبته الآنية على الأقل.

من هنا وظف الإنسان عقله وإدراكه في سبيل بلورة العمل الصالح وتمييزه من الطالح في رأيه ، وذلك في محاولة منه لجعل حياته أكثر إيجابية وسعادة.

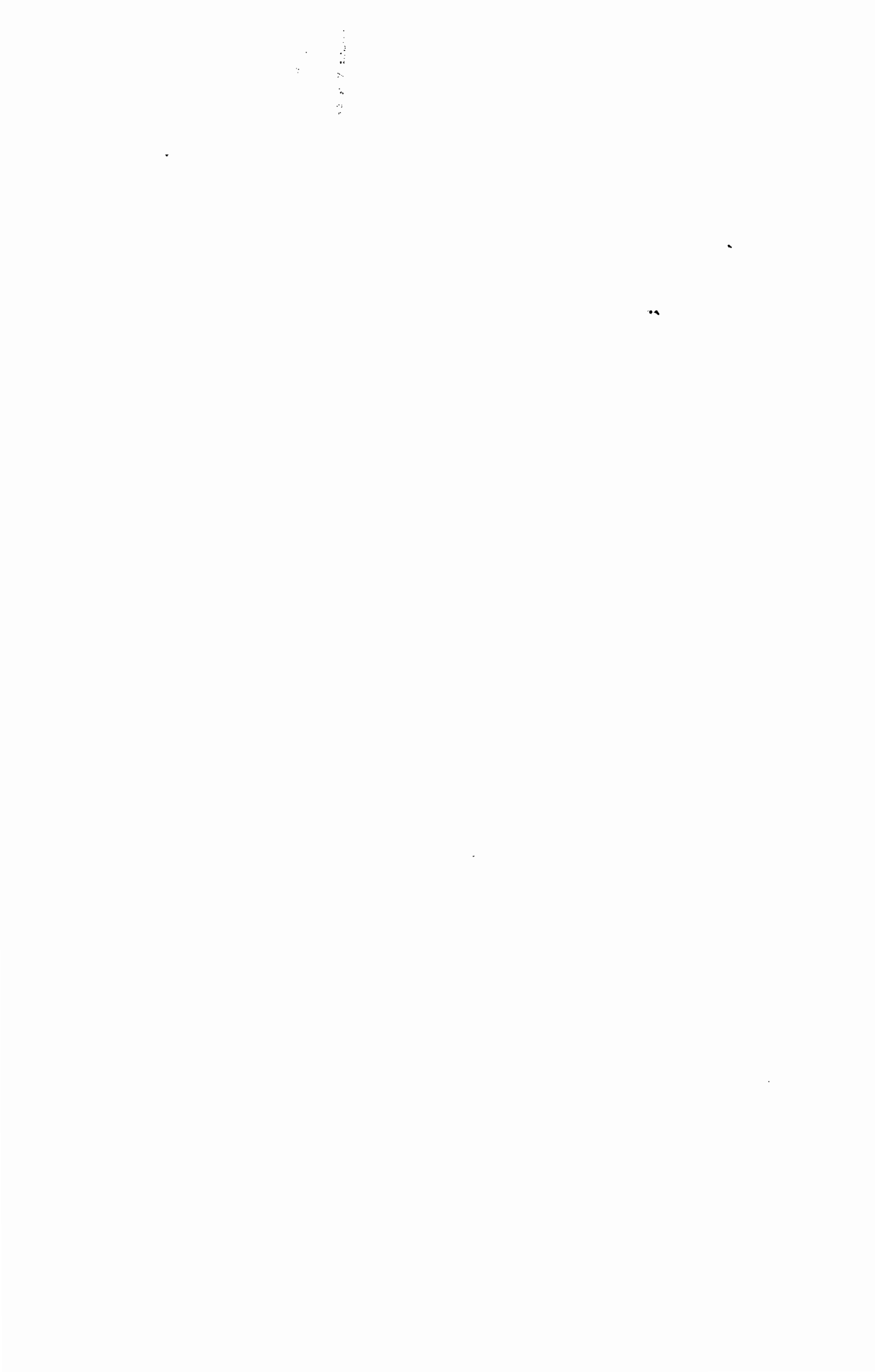
ولو قدرنا الآن، انسجاماً مع هذه النظرة، قيام الإنسان بإنجاز تصميم سلوك معياري يحقق له ولمجتمعه السعادة أو الخير، ليعمل على التقيد به وتجنب ما خلاه أبداً، لبدا لنا أن التقيد بما يرتبه هذا الوضع يوجد في طبيعته المعرفية وضعاً جديداً، وضعاً يدخله في نطاقات جديدة. إذ إن ما توصل إليه في السابق اعتماداً على المفاضلة بين الحسن والقبيح، والنافع والضار، جعله ينبذ كثيراً من المظاهر السلوكية الفاسدة.. ليلتزم فحسب بما هو حسن في رأيه. إن التقيد بهذا الوضع سلوكياً لابد له من أن يُدخل أو يقسر العمليات الإدراكية لتتوجه وجهاتٍ ما كانت لتحصل في وجود السلوك اتفاقاً، فالسالك هنا يعمل ضمن أطر تحدث معطيات جديدة

تعمل على تفتيق آفاق جديدة وتشغيل مساراتها. فهاهنا تطرأ مرحلة جديدة، ويؤكد الغزالي هذه المسألة بقوله: "إن الأعمال مؤثرات في القلب.. والقلب بحسب تأثيرها مستعد لقبول الهداية ونور المعرفة، فهذا هو القانون الكلي الذي ينبغي أن يرجع إليه في معرفة فضائل الأعمال والأحوال والمعارف" (٩/٤/١٣٩). كما يقول، " إن كل عمل يعمله الإنسان من خير أو شر فإنه، وإن قل، يؤثر تأثيرات في قلبه" (٥٣/٨٤). ولا ريب بأن التحلي بالمعرفة والتقيد بما تحض عليه من سلوك، يدخل الإدراك في حقولٍ ما كان لها أن تطرأ فيما لو بقي السلوك هملاً داشراً. ولعل الهداية تكمن هنا كما تطرحها الشريعة، فتغيير ما في النفس مقدمة لتغيير يحصل على المستوى المعرفي، فحين تتنقى النفس من رذالاتها، ومن السلوك السيء الذي تفرضه جنبتها الأدنى أو الشريرة،وتتحلى بالأخلاق الفاضلة، وتمارس الأفعال الحسنة، ينفسح لديها مجال للترقي في جنبتها الأعلى أو الخيرة. فتدخل آفاقاً جديدة قد تسمح بإدراكات متعالية. تماماً مثلما تمنح جملةُ من الحركات الصائبة المتآزرة في دور شطرنج آفاقاً جديدة في المتابعة لكسب الدور، في حين أن اختلاط هذه الحركات بحركات خاطئة متضاربة يصعب المتابعة ويبعد الاحتمالات الصائبة إن لم يغلقها، الأمر الذي يؤدي إلى خسارة مؤكدة للدور، ومعنى هذا أن الصواب يثمر الصواب ويفتح الآفاق نحو صواب جديد، وأن الخطأ يورث الخطأ ويدمر الصواب. يقول الغزالي: " إن العمل النافع يثمر خشية الله ومهابته.. فبالعلم يعرفه ويعظمه ويهابه، فصار العلم يثمر الطاعة كلّها ويحجز عن المعصية" (٤٦/٢٥).

إن طبيعة الحياة عند الغزالي لتشبه ممارسة لعبة شطرنج، على اللاعب أن يتقيد بقواعدها، وأن يجاهد لكسب نتيجتها، ويتم ذلك بإدراك شروط اللعبة أولاً، ومن ثم إلزام نفسه بكسب نتيجتها، بالتقيد باستعمال الحركات الصائبة فقط. الأمر الذي يفتح له آفاقاً سديدة على الدوام، ويمنحه التوفيق والتأييد.

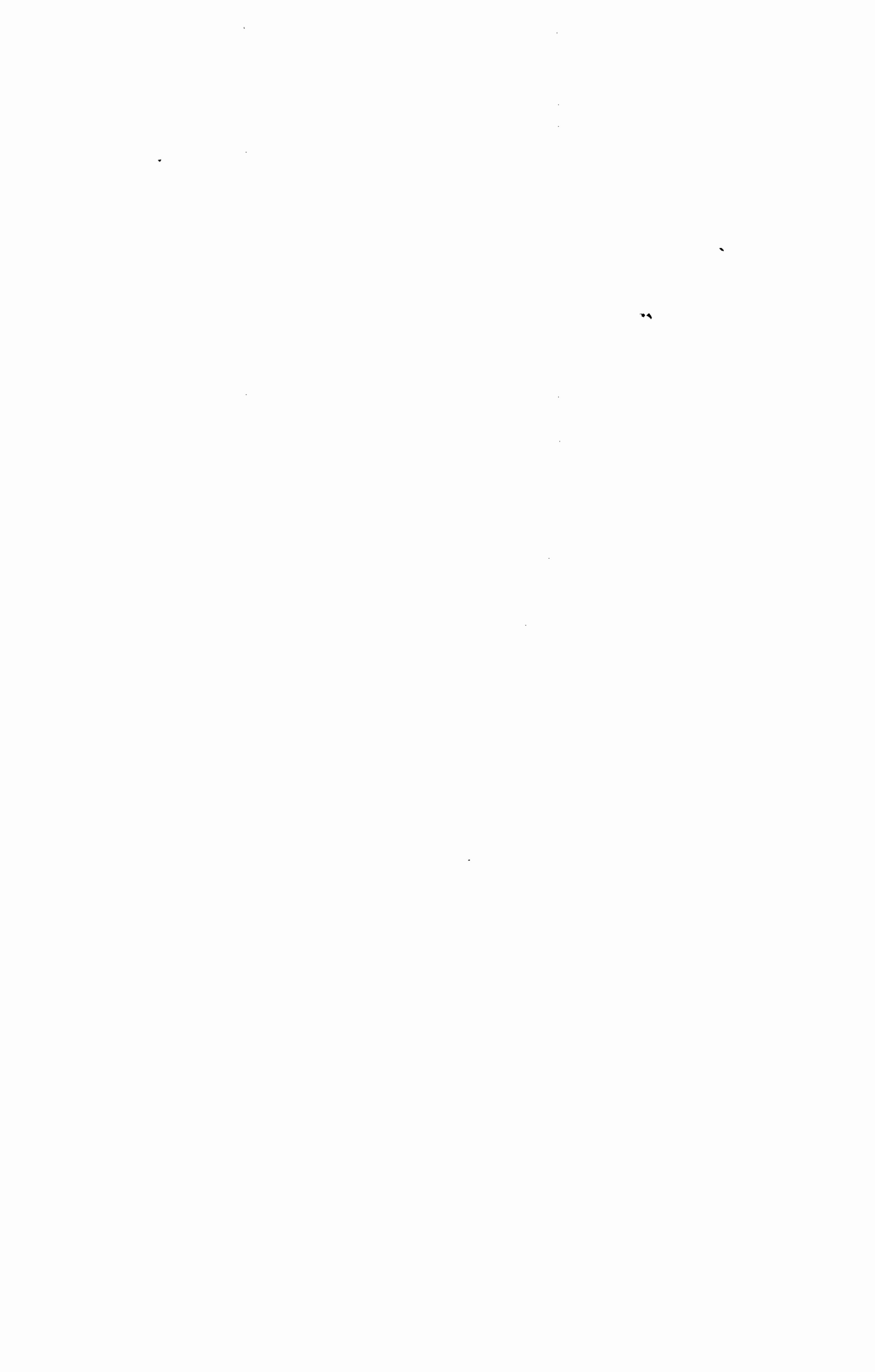
ويفصل الغزالي نظريته، فيرى أن الحركات الإنسانية تنحصر في ثلاث: (فكرية، وقولية،وفعلية)،وهي تقابل الحرّيات الأساسية الثلاث .. فالحركة الفكرية،(أي حرية التفكير)، يدخلها الحق أو الباطل،والحركة القولية،(أي حرية التعبير) يدخلها الصدق والكذب، والحركة الفعلية، (أي حرية الفعل والتنفيذ)، يدخلها الخير والشر (١١/ ٣٩). فإذا ما التزم الإنسان في تفكيره بالحق، وفي قوله بالصدق، وفي فعله بالخير، فحينئذ، يرتقي إلى آفاق جديدة، تسمح بإدراكات متعالية، تعمر وجدانه فيتشبه بالملأ الأعلى، فتتوإلى السكينات الإلهية، وينفتح له من عالم الغيب ما يضيق عنه الوصف .وبذلك يصبح الإنسان عارفاً مسدداً مؤيداً.

وفقاً لهذا التصور، يمكننا القول إذن بأن التقيد بالسلوك الذي تحض عليه المعرفة يفتق آفاقاً جديدة في المعرفة ذاتها، آفاقاً ما كان لها أن تطرأ من غير الاستغراق في السلوك والمثابرة عليه. فما هي هذه الآفاق؟!.



الفصل السادس

المنهج الذوقي عند الغزالي



مفهوم الباطن:

وقفنا فيما سبق على مفهوم (الظاهر) عند الغزالي، وتبين لنا أنه الوجود المتشكل داخل النفس، والمنتزع بوساطة الحواس والعقل من الوجود الذاتي القائم خارج النفس.. أمّا مفهوم الباطن فيشمل عند الغزالي معنيين، معنى الوجود الظاهر حين يصير ملكاً للنفس ، داخل الخيال ، وبهذا فهو باطن مطابق للظاهر ، ويشمل ذلك الاستدلالات الحاصلة بصبرٍ وأناة ، ثم معنى آخر يزيد عن هذا ويكمله دون أن يعارضه، ويتهيّأ حين يتجاوز العقل طوره المعتاد عبر المجاهدات ليصل إلى طوره الأرقى، إذ في هذه الحالة تتوارد المعلومات بطريقة خاطفة، حدساً وإلهاماً، فينفسح للنفس وجود ذاتيّ آخر يحلّ في الخيال أيضاً، لم يكن بوسع العقل في طوره المعتاد أن يصل إليه من غير الوصول إلى الحالة الذوقية بسلوك الطريق العملي. ففي هذه الحالة يتشكل في النفس، بمعونة الخيال، معانٍ تعبر عن وجود ذاتي باطني، يستكمل به الوجود الذاتي الظاهري الحال في الخيال، قبل ذلك ،ويتأسس عليه[1].

(١) يفصّل الغزالي الفرق بين عوالم الملك والملكوت والجبروت بقوله «حدّ عالم الملك، ما ظهر للحواس.. وحدّ عالم الملكوت ما أوجده سبحانه بالأمر... ويبقى على حالة واحدة من غير زيادة فيه ولانقصان منه، وحدّ عالم الجبروت هو ما بين العالمين، مما يشبه أن يكون في الظاهر من عالم الملك فحيز بالقدرة الأزلية بما هو من عالم الملكوت» (١٥/٥/٣٨).

ويقول، «عالم الملك هو الظاهر إلى الحواس ، وعالم الملكوت وهو الباطن في العقول ، وعالم الجبروت وهو المتوسط الذي أخذ بطرف من كلّ عالمٍ منهما» (١٥/٥/٣٩).

ولايتم هذا الأمر ،على ما يرى الغزالي من غير تدخل العقل الفعال. أو الملك، أو الميزان، أو اللوح، أو النور الذي يتم عنده الإدراك، حين يتضافر مع نور العقل أو البصيرة، يقول الغزالي :

"إن النفس إنما تطلع على المعقولات بوساطة ملك يسمى عقلاً، يفيض منه المعقولات على النفس البشرية، وهي أن تتصل به بوساطة مطالعة الصور في الخيال، أعني الفكر، والنظر، وترتيب المقدّمات بعضها على بعض" (٣٢/ ٦٤)

وكما سبق أن ذكرنا فإن هذا الملك، أو العقل ، أو النور يقوم بدوره منذ بداية التمييز، (أي حين ترد الأوائل على النفس)، ثم يقوى فعله على التدريج عبر العقل في طوره المعتاد، لكنّه لايبلغ فاعليته القصوى ، إلا بعد الدخول في الطريق العملي وإتقانه، لذا يقول الغزالي:

" النفس خُلقت بالفطرة مستعدّة للعلوم، والعلوم تحصل فيها بالتدريج، فلا بدّ من استعمال الفكر والخيال" ..(٣٢/ ٧٤) ثم يقول: " القلب إنما يتجلى فيه جلايا الحق بأن يكون معدلاً مصقولاً منوراً، وتصقيله بالتوجه إلى جناب القدس والإعراض عن مقتضى الشهوات وتعديله الأخلاق الحسنة الموافقة للسنة " (٣٢/ ٧٥).

وسبب اعتقاد الغزالي بوجود العقل الفعّال، وأنه جوهر مفارق قائم بنفسه، يعود إلى أن المعارف التي يحصلها الإنسان عن الوجود الذاتي الحسي تعتمد على الجزئيات فحسب، وأن سبيل الانتقال من الجزئيات إلى الكليات يتم بالتجريد، ولكن هذا التجريد غير ممكن بغياب عقل مجرد بذاته يفيض هذه المجردات على العقول المتصلة به... ولكي يتحقق هذا الأمر، على مستواه الأمثل، لابد من الممارسة العملية المتقنة- كما بسطنا.

ومع أن الغزالي قد أقرّ الطريق الذوقي بتعرّضه للحالة الاستثنائية (الأزمة الشكية) عن طريق النور الذي قذفه الله في قلبه، حين ثبتت لديه الحقائق (الأوائل) على برد ويقين، كما ذكرنا في بداية هذه الدراسة، وأن هذا النور لا يعدو- كما استنتجنا من أقوال الغزالي- مزيدَ كشفٍ وإيضاح، ولا يخرج مفهومه بأي حال عن مفهوم العقلانية، إلا أننا حين نقف على ما أعقب ذلك من مسائل ، نرى أن هنالك بعض النزعات التي كانت تلعب دورها في توجه الغزالي نحو تجاوز الطريق البرهاني الظاهري ليتجه نحو الباطن.

هذه النزعات – فيما أرى- جعلت منحى الغزالي الصوفي مختلفاً عن غيره من المتصوفة ، فضلاً عن تجاوزها لمواقف الفقهاء، والمتكلمين، والفلاسفة، وغيرهم، مع إقرارها في الوقت ذاته ببعض توجهاتهم.

وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار هذه النزعات ،مجتمعة، أصولاً يتميز بها فكر الغزالي عن غيره، فهي تلعب دوراً بارزاً في كل المجالات التي ارتادها، وعليه ، فإننا لا نرى غنىً عن إعادة التذكير بها، ونحن نتابع كيفية انتقال الغزالي من الظاهر إلى الباطن. وهذه المؤثرات أو النزعات هي :

- نزوع الغزالي إلى تأكيد النظر العقلي مع الطموح إلى تجاوز البرهان على طريقة أهل الظاهر، وربما كانت معالجة الغزالي لآراء الفلاسفة وراء هذه التوجه، لكن هذا التوجه عند الغزالي مختلف عن كل توجه سابق.
- نزوع الغزالي إلى ربط العقل والنقل بطريقة مسوغة، تحافظ على المعقول والمنقول، أو البرهان والشريعة معاً كأصلين متكاملين، يغنيان عن غيرهما من الأصول.

وربما كان تأثر الغزالي بالنظرة الظاهرية وراء هذا التوجه، بيد أنه قدّم نظرية متكاملة في هذا المجال تتجاوز القول بالوقف الذي يقف عنده الظاهريون.. وتتجه نحو تحليل عالم الغيب والملكوت كما تطرحه الشريعة.

- نزوع الغزالي إلى تأكيد و بيان وإبراز دور العمل في تشكل المعرفة، وربما استمد الغزالي هذا النزوع من جانب المتصوفة، بيد أنه رفض انفكاك العمل عن النظر وعن الشريعة معاً.
- نزوع الغزالي إلى ملاحقة وتفسير طبيعة الحالات الوجدانية التي ترافق عمليات النظر والعمل، والعمل على سبر غورها، وهذا مما يستقل به الغزالي،وقد عمل على توظيفه في نظرته الشاملة.
- نزوع الغزالي إلى صياغة خطاب تكاملي، يطمح إلى حل الإشكالات بين الرؤى المختلفة والمستويات المختلفة، والاستفادة من كل ما من شأنه أن يطور النظرية المعرفية لتثمر في كل القطاعات، وهذا مما يستقل به الغزالي أيضاً، وإن تساهل في بعض القضايا المختلفة مراعاة لسياسة العلم - كما تعرفنا .

مسوّغات المعرفة الباطنة:

أما عن كيفية انتقال الغزالي من الظاهر إلى الباطن، فإن علينا الآن أن نستعيد القضايا المتميزة التي أثارها خلال أبحاثه النقدية، والتي انتهى منها إلى تقديم ما يمكن اعتباره مسوّغات لوجود طريقٍ آخر للمعرفة غير الطريق البرهاني المعتاد، طريقٍ يتجاوز الظاهر ويستكمله ولا يعارضه أو يناقضه . إن هذه المسوّغات - فيما أرى- قد حسمت موقف الغزالي

ليتوجه إلى الممارسة العملية ، وبالتالي ، ليتعامل مع الباطن والتجربة الكشفية بجدية تامة. وهذه المسوغات هي :

- موضوعية المعرفة واستقلالها عن الذات العارفة على المستوى الإنساني.
- حصول الأوائل إلهاماً في بداية التمييز.
- انتهاء المسائل التجربية، والمتواترة، والقياسية، والاستنباطية في أثناء معالجته لها، إلى الحدس - كما لمسنا.
- استيعاب طبيعة المؤثرات الوجدانية المرافقة لعمليات التصور والتصديق وتفهّم دورها في تشكل المعرفة.
- تشكل المعرفة أساساً بوساطة الخيال، والاعتقاد بدوره في الوصل بين العالمين.
- حالة الحلم حيث تشاهد فيها النفس وجوداً مختلفاً عن وجود اليقظة.
- الحالة التي يدعيها المتصوفة من أنهم يشاهدون عن طريق الذوق والسلوك العملي حقائق مضافة.
- دعوى حصول المعجزات على أيدي الأنبياء.
- حال ما بعد الموت، أو ماتؤكده الشريعة في هذا المجال، "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا". فضلاً عما ورد في الشريعة بشكل عام.

هذه المسائل وغيرها، مجتمعة، دفعت بالغزالي إلى الاعتقاد بطور آخر من أطوار العقل، يتجاوز طوره المعتاد، ولا سيما أن هذا التجاوز حاصل، في الأساس، من حيث علاقة الطور المعتاد بالطور الذي قبله، أعني بطور التمييز. حيث إن طور العقل المعتاد يؤكد طور التمييز لكنه يتجاوزه،

فكذلك هو الحال بالنسبة للطور الجديد، فإنه يؤكد الطور المعتاد ولكنه يتجاوزه. يعود الغزالي ليؤكد هذا فيقول: " إن الطبع مجبول على إنكار غير الحاضر، ولو كان للجنين عقل لأنكر إمكان وجود الإنسان في متسع الهواء.. وهكذا في كل طور يكاد ينكر ما بعده، ومن أنكر طور الولاية لزمه أن ينكر طور النبوة.. وقد خلق الخلق أطواراً، فلا ينبغي أن ينكر كل واحد ما وراء درجته، نعم لما طلبوا هذا من المجادلة والمباحث المشوشة، ولم يطلبوها من تصفية القلوب عن سوى الله عز وجل فقدوه فأنكروه، ومن لم يكن من أهل المكاشفة فلا أقل من أن يؤمن بالغيب ويصدق به إلى أن يشاهد بالتجربة" (١٥ / ١ / ١٧٠). وإذا ما كان الطور المعتاد يعتمد العقل الاستدلالي عن طريق التجارب والأخبار، في تجاوز أوائل التمييز البديهية، أو الحاصلة إلهاماً، ومن ثم البناء عليها، فعلام يعتمد الطور الجديد إذن؟..

فيما يرى الغزالي، فإن هذا الاعتماد يبقى مرتكزاً على الأوائل، وعلى الاستدلالات أيضاً، ولكن التجاوز حقيقة يحصل في ذروته عن طريق عين القلب الباطنة أو العقل بمعناه الأرقى، حين تتعامل مع الخيال، بعد الدخول في التجربة العملية، على ما يؤكد الغزالي، فلنتعرف إذن على المزيد مما تعنيه عين القلب الباطنة ولنقف على دور الخيال، ولنتابع كيف تؤدي هذه العين عملها، وما الذي يحصل جراء ذلك.

ولما كان الباطن كله عند الغزالي مستمداً من ممارسة هذه العين لعملها حين تتضافر مع الخيال، فإننا سنتعقب ما في هذا المجال علنا نظفر بما يوصلنا إلى نتيجة قد تسعفنا في الوقوف على لب المسألة كما وعاها الغزالي.

عين القلب الباطنة:

في معرض شرحه لدور هذه العين يقول الغزالي : " إن للقلب بابين للعلوم؛ واحد للأحلام، والثاني لعالم اليقظة، وهو الباب الظاهر إلى الخارج ، فإن نام غلق باب الحواس، فيفتح له باب الباطن، وينكشف له غيبٌ من عالم الملكوت، ومن اللوح المحفوظ، فيكون مثل الضوء، وربما احتاج كشفه إلى شيء من تعبير كالأحلام" . (٤٤ / ١٣٥) كما يقول: " لا تظن أن هذه الطاقة تنفتح بالنوم والموت فقط، بل تفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة . . فإذا جلس في مكانٍ خالٍ، وعطل طريق الحواس، وفتح عين الباطن وسمعهُ، وجعل القلب في مناسبة عالم الملكوت، وقال دائماً، الله، الله، الله، بقلبه دون لسانه، إلى أن يصير لاخبر معه من نفسه ولا من العالم، ويبقى لا يرى شيئاً إلا الله سبحانه وتعالى- انفتحتْ تلك الطاقة، وأبصر في اليقظة الذي يبصره في النوم، فتظهر له أرواح الملائكة، والأنبياء، والصور الحسنة الجميلة الجليلة، وانكشف له ملكوت السموات والأرض، ورأى ما لايمكن شرحه ولا وصفه" (٤٠ / ١٣٦)[٢].

من هنا نرى أن عملية استبطان ، أو انعكاسٍ على النفس، تقوم بها النفس، ويستطيع من خلالها المرء أن يفتح باباً للباطن على غرار ما يُفتح هذا الباب أو الطاقة في المنام. وهذا مستوعب، أعني انفتاح هذه الطاقة في الحلم ، وموضع إقرار الكافة تقريباً. بيد أن الغزالي لا يكتفي بهذا، بل يؤكد أن هذا الباب أو الطاقة يمكن فتحها في اليقظة أيضاً.

---

(٢) ولننتبه هنا إلى أن هذه العين تفتح بعد الجهاد والرياضة ، أي بعد مرور السالك بكلّ الشروط الضرورية التي سبق بيانها، لا باستبعاد ذلك.

واضح مما سبق أننا أمام إدراكٍ متعالٍ على الواقع المعهود، إدراكٍ من نوع آخر، يحصل عن طريق هذه العين الباطنة، حين تنعكس النفس على ذاتها فتتجاوز حال الانعكاس المعتادة بالتأمل المعتاد، إلى انعكاس خاص، إلى تأمل متعالٍ.

بيد أن هذه العين، في هذه الحالة، أيضاً، ليست مستقلّة بذاتها وعلى غير ارتباط بقوى وقدرات أخرى، كما قد يتبادر للأذهان، بل هي على ارتباط بالنفس ، والعقل ، والقلب ، والروح، بل هي تعنيها جميعاً على وجه من الوجوه كما يؤكد الغزالي، حيث يقول:

" فاعلم أن في قلب الإنسان عيناً هذه صفة كمالها ، وهي التي يُعبر عنها تارة بالعقل، وتارة بالروح الإنساني، وتارة بالنفس الإنساني، ودع عنك كثرة المعاني، فإنها إذا كثرت أوهمت عند الضعيف كثرة المعاني، فنعني به المعنى الذي يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع، وعن البهيمة ، وعن المجنون، ونسميه عقلاً متابعة للجمهور " . (٣١/ ٤٥)

بطبيعة الحال، إن ما يقصده الغزالي هنا، أن ثمّة وحدة تتمثل بها الذات الإنسانية، وأن مركزها هذه العين التي لها اتصال بكل ما سلف، ويؤكد الغزالي هذا بقوله: " نحن حيث أطلقنا في هذا الكتاب لفظ النفس، والروح، والقلب، والعقل، فنريد به النفس الإنسانية التي هي محل المعقولات " (٣٢/ ١٨).

طبيعة النفس:

هذه النفس مع أنها واحدة ، توصف بالإضافة لأفعالها – كما لاحظنا– أوصافاً مختلفة وبحسب اختلاف أحوالها ، فتارة هي النفس، وتارة هي

القلب، وتارة هي الروح، وتارة هي العقل ، وهي الباطن، أو اللطيفة المدركة، كما أنها النور المبصر.

يقول الغزالي " وإنما أعني بالنفس ذلك الجوهر الكامل الفرد، الذي ليس من شأنه إلا التذكر، والحفظ، والتفكر، والتمييز، والروية، وتقبل جميع العلوم، ولا يمل من قبول الصور المعراة عن المواد " . (٣٧ / ٣١) وطالما أن العين تمثل كل هذا فلنتعرف إذن على المزيد مما تعنيه العين أو النفس أو العقل عند الغزالي والوقوف على طبيعتها.

على ما يرى الغزالي فإن النفس من طبيعة جوهرية روحانية مستقلة بذاتها، ليست جسماً ولا عرضاً، وليس لها مساحة أو مقدار، (وهي مبدأ للفعل)، (٣٢ / ١٩) (وهي القابلة للصور الكلية) ، وبذلك فهي " جوهر لا جسم ولاعرض، ولا عرض في جسم ، ولا وضع لها ولا أين فيشار إليه، بل وجودها وجود عقلي، منزّه عن المادّة والصور الجسمانية"، (٣٢ / ٢٠) يضاف إلى هذا ، أنها " الكمال الأول لجسم طبيعي آلي، من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلي، والاستنباط بالرأي ، من جهة ما يدرك الصور الكلية " (٣٢ / ٢١).

هكذا هي النفس، إذن، جوهر متحد بذاته، لا منقسم ، يعقل ذاته بذاته. وفي معرض التدليل على هذه الجوهرية، يقدم الغزالي أدلة شرعية وأخرى عقلية، أما الشرعية ، فإن " جميع خطابات الشرع تدل على أن النفس جوهر ، وكذلك العقوبات الواردة في الشرع بعد الممات تدل على أن النفس جوهر" (٣٢ / ٢٣).

وأما من حيث العقل "فيدل على ذلك ، التئام أفعال الإنسان الإرادية وغير الإرادية في ذات واحدة، وبذلك فهي ليست عرضاً ، لأن الأعراض

يجوز أن تتبدل، في حين أن الحقيقة بعينها باقية، فإن الحقائق لا تتبدل". وعليه ، " فإن ما هو ثابت فيك مذ كنت فهو نفسك، وما يطرأ عليك ويزول فهو الأعراض " . (٣٢ / ٢٤) . كذلك فإن، " النفس ليست بجسم، والجسم ليسّ بنفس، إذ لو كان النفس جسماً لكان قبول الانقسام الذي اتصف به الجسم تتصف به النفس، فلما لم تتصف به علم بالضرورة الفرق " . (٣٦ / ٢٩) وعلاوة على هذه الأدلة فإن الغزالي يستفيد من دليل الرجل الطائر في معرض إثبات جوهرية النفس فيقول، " إذا كنت صحيحاً مطرحاً الآفات والطوارق، وكنت في هواءٍ طلق أي معتدل ، ففي هذه الحالة أنت لا تغفل عن آنيتك وحقيقتك ، وإنه لاتعزب ذاتك عن ذاتك ، فليس ههنا ماهية ثم معقولية، بل ماهيتك معقوليتك، ومعقولتيك ماهيتك " . (٣٢ / ٢٤) " وإذا كنت تدرك ذاتك بذاتك فمن هنا ثبت أنك جوهر مفارق " (٣٢ / ٢٥) .

هذه الأدلة وغيرها تصب، وكما يلاحظ ، في نطاقٍ واحد، هو وحدة الذات بالإضافة لكل الأشياء والأفعال لأنها مكتفية بنفسها.

هذه الذات، المدركة العاقلة المبصرة إلى خارجها، والمبصرة في داخلها، المستعينه بالحواس والشمس المضيئة في الخارج، فتشاهد الأشياء على ما هي عليه، والمستعينه بالشمس الداخلية، أو النور الذي يتم عنده الإدراك (العقل الفعّال)، لها حقيقتها الخالدة. يقول الغزالي "وأما حقيقة القلب فليس من هذا العالم، لكنه من عالم الغيب، فهو في هذا العالم غريب . . . وهو الملك . . . والتكليف عليه . . والخطاب معه، وله الثواب، وعليه العقاب . . . ومعرفة صفاته مفتاح معرفة الله سبحانه وتعالى، فعليك بالمجاهدة حتى تعرف بأنه جوهر عزيز من جنس جوهر الملائكة، وأصل

معدنه من الحضرة الإلهية، من ذلك المكان جاء، وإلى ذلك المكان يعود" (٤٠/ ١٢٥).

وكما تستعين هذه النفس بقوى مختلفة في إدراكها الخارج، فكذلك هي تستعين بقواها الداخلية، كالتذكّر والوهم والخيال، فتشاهد الحقائق الباطنة كما هي عليها أيضاً، سواء كانت هذه الحقائق أمثلة لعالم الشهادة أو أمثلة لعالم الغيب.

ذلك لأن لهذه النفس فضاءين، فضاءً خارجياً من عالم الشهادة تجوبه بقواها المتصلة بعالم الشهادة، وفضاءً داخلياً من عالم الملكوت تجوبه بقواها التأملية والوجدانية. والخيال هو محور التقاء هذين الفضاءين وعالميهما، عالم الظاهر أولاً، ثم يستكمله عالم الباطن.

من هنا يؤكد الغزالي: أن " للقلب بابين، باباً مفتوحاً إلى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة، وباباً مفتوحاً إلى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة، وعالم الشهادة يحاكي عالم الملكوت نوعاً من المحاكاة، فأما انفتاح القلب إلى الاقتباس من عالم الحواسّ فلا يخفى عليك، وأما انفتاح باب الداخل إلى عالم الملكوت ومطالعة اللوح المحفوظ فيه، فتعلمه علماً يقيناً بالتأمل في عجائب الرؤيا، واطلاع القلب في النوم على ما سيكون، أو كان في الماضي، من غير اقتباس من جهة الحواس، وإنما ينفتح ذلك الباب لمن انفرد بذكر الله تعالى" (١٥/ ٢/ ٢١).

عالما النفس:

هذان العالمان ليسا مستقلين عن بعضهما - كما قد يتبادر للأذهان - وإن كان لكلٍ مجاله، فبينهما نسبة ما، " فما من شيء من هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم" (٣١ / ٧١). وكذلك فإن، " العالم الحسّي مرقاة إلى العالم العقلي، فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة، لانسد طريق الترقي إليه، ولو تعذر ذلك ، لتعذر السفر إلى حضرة الربوبية والقرب من الله تعالى" (٣١ / ٧٠).

هكذا يعيدنا الغزالي إلى أن عالم الغيب والملكوت يستكمل عالم الشهادة والحس ولايعارضه، وأنه لا يكون إلا بالاستناد إليه. ولكن كيما تتمّ المعرفة اللدنية به، وكيما تتمكّن اللطيفة العالمة أو مرآة القلب من إتمام هذا الأمر، فإنه لا بدّ من أن تتفاعل عين القلب مع حقائق الأشياء ، لتحلّ هذه الأشياء فيها، يقول الغزالي: "محل العلم هو القلب ، أعني اللطيفة المدبرة ... وهي بالإضافة إلى حقائق المعلومات، كالمرآة بالإضافة إلى صور المتلونات.. وكما أن المرآة غير، وصور الأشخاص غير، وحصول مثالها في المرآه غير، فهي ثلاثة أمور. فكذلك فههنا ثلاثة أمور، القلب، وحقائق الأشياء،وحصول نفس الحقائق في القلب وحضورها فيه" (١٥ / ٣ / ١٣). مما يعطي لعالم الحقائق الباطنة صفة الوجود الذاتي، تماماً كما هو حال عالم الشهادة، قبل أن يتصوّر وجوداً ظاهرياً في الخيال، فهو مستقل بنفسه عن الصورة المعقولة المعنوية المأخوذة عنه.

وإذا ما كانت النفس تميز ما هو حق مما هو باطل بالنسبة لعالم الشاهد، بالمطابقة والاتساق التزاماً بالبرهان، فإنها تميز أيضاً ما هو حق وباطل في عالمها الداخلي بالطريق ذاته، فالحق يظهر لها دائماً، " كالصورة التي في

نفسها كذلك، واما الباطل فكالصورة التي ليست في نفسها كذلك، لكنها ترى كذلك، كالشبهات، والضلالات، والسحر، والكهانة" (٣٢ / ٧٧).

وهذا معناه، أن محتوى الغيب، أو عالم الملكوت، له وجوده المستقل عن الذات والمنسجم مع مقتضى الظاهر العلمي، بشرط أن يلتزم العالم - للتعرف عليه - بالبرهان وما يحيل إليه على طريق أهل الظاهر، وأن يلتزم بالسلوك الذي يحيل إليه هذا العلم، فإن نتيجة هذا الأمر ستقود القلب حتماً لأن يتواصل مع عالم الغيب ، لكن هذا الأمر "لا يتم للقلب إلا إذا تطهّر عن مضار الدنيا، ثم تصقّل بالرياضة البالغة، ثم تنّور بالذكر الصافي وتغذّى بالفكر الصائب، ثم ملازمة حدود الشرع، فبذلك يصبح مرآة مجلوة، فيصير فيها مصباح الإيمان في زجاجة قلبه مشرق الأنوار، يكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار" (٢٥ / ٤٨).

مشكلة المعرفة الصوفية:

أما إذا رتعت النفس في معاصيها و رذالاتها، فإنها تحجب عن التواصل مع عالم الغيب، وتبقى محرومة من العلم النافع، مستوحشة ومتعسراً عليها أمرها... ومظلمة حائرة، فيدخل إليها الوهن، وتورث الحرمان، ومحق بركة العمر، والذلّ ، وفساد العقل، فتزول النعم (٣٧ / ١١٨).

من هنا فإن مشكلة المعرفة، ولا سيما اللدنية، لا تكمن في اللطيفة العاقلة المدبرة، فهي مهيّأة لتحصيلها ، ولاتكمن في الأشياء ذاتها فهي موجودة وقابلة للإدراك، ولا لبخل من جهة المنعم الذي يشرق، فيمكن اللطيفة من مشاهدة الأشياء، ولكن لأن اللطيفة العاقلة المدبرة مشغولة

بالبدن ملتفتة إليه، وإلى ما تثيره شهواته ومطالبه من نوازع، فتكون هذه النوازع وما ينتج عنها من معاصٍ، حجباً تستر عن القلب عالم الغيب. وهذا منطقي حسب رأي الغزالي، فإنه "وكما لا يبعد أن يكون الجفن، أو الستر، أو سوادٌ ما في العين، سبباً بحكم اطراد العادة لامتناع إبصار المتخيلات، فلا يبعد أن تكون كُدورة النفس، وتراكم حجب الأشغال، بحكم اطراد العادة مانعاً من إبصار المعلومات" (٢٢ / ٤٥).

إن هذا الوضع، يوجب على السالك أن يجاهد لإزالة هذا المانع، وأن يرد النوازع والشهوات إلى حدّ الاعتدال، والتقيّد بالشريعة، لأن، " أنوار العلوم لم تحتجب عن القلوب لبخلٍ ومنعٍ من جهة المنعم، تعالى عن البخل والمنع علواً كبيراً، ولكن حجبت لخبث وكدورة من جهة القلوب" (١٥ / ٣ / ٩).

خلاصة الأمر أن إمكانية المعرفة اللدنية حاصلة، ويمكن إجمال عقبات الحصول عليها في خمسة أمور، " فكما أن المرآة لا تنكشف فيها الصورة لخمسة أمور أحدها نقصان صورتها كجوهر.. والثاني لخبثه وكدورته.. والثالث لكونه معدولاً عن جهة الصورة إلى غيرها.. والرابع لحجاب مرسل بين المرآة والصورة، والخامس للجهل بالجهة التي فيها الصورة.. فكذلك القلب مرآة مستعدة لأن يتجلى فيها حقيقة الحق في الأمور كلّها، وإنما خلت القلوب عن العلوم التي خلت لهذه الأسباب الخمسة" (١٥ / ٣ / ١٣).

من هنا وجب على السالك الذي يسعى إلى الفوز بالحقائق البرهانية ثم اللدنية، أن يتحلى بالآثار المحمودة، فإنها " تزيد مرآة القلب جلاءً وإشراقاً ونوراً وطيباً، حتى يتلألأ فيه جلية الحق، وينكشف فيه حقيقة الأمر

المطلوب في الدين "(١٥/٣/١٢). وبهذا فإن، "من استعمل جميع أعضائه وقواه على وجه الاستعانة بها على العلم والعمل فقد تشبه بالملائكة" (١٥/٣/٩).

وأما إذا تعلق قلبه بالآثار المذمومة، "فإنها مثل دخان يتصاعد إلى مرآة القلب، ولا يزال يتراكم عليه مرة بعد أخرى، إلى أن يسودّ ويظلم، ويصير بالكلّية محجوباً عن الله تعالى"، (١٥/٣/١٢) وبهذا فإن التجربة الحياتية هي المسؤولة عن الربح أو الخسران. وهذه التجربة تجعل النفس مطمئنة، أو لوّامة، أو أمّارة بالسوء. والنفس في الأساس، وباعتبارها جوهراً قائماً بذاته، مهيأة لأن توصف وفقاً لسيرتها بأيّ صفة من هذه الصفات التي وردت في الشريعة.. فأما المطمئنة، فهي التي جاهدت لتصل إلى تنقية ذاتها من المعاصي والرذائل، ونجحت في تجاوز الحجب، سواء أكانت من نور، أم من ظلمة، فتصل من خلال ذلك إلى كمالها وهو معرفة بارئها ومنشئها، وأما اللوّامة، فهي المترددة أبداً بين الإدراكات والأفعال، فتارة تنجح في إزالة حجاب، في حين قد يتراكم عليها حجاب، وبهذا فهي تجاهد دون الوصول، وهذا ديدنها، فتحتاج إلى الهمّة والعزيمة والإخلاص لتنتقل إلى كمالها أو تقرب منه، وأما الأمّارة بالسوء، فهي الغافلة الراتعة في المعاصي، فتتراكم عليها الحجب، دون أن تتكلف عناء رفعها، بل تزداد منها. فتبوء بالخسران المبين (٣٢/١٥-١٦).

من هنا نلاحظ، أن المسائل ترتدّ إلى النفس ومعرفتها بذاتها وتصويب معلوماتها، وتعديل أخلاقها، فبذلك تزال الحجب بينها وبين الحقائق اللدنية فتبلغ كمالها وبذلك تفوز بالسعادة، "والسعادة وراء علم المكاشفة، وعلم المكاشفة وراء علم المعاملة التي هي سلوك طريق الآخرة

وقطع عقبات النفس "(١٥/١/٥٤). إذن فمعرفة النفس مقدمة لمعرفة عالم الغيب. وبما أن للأخلاق دوراً مهماً في الدخول في الطريق الذوقي ونيل السعادة، فإن هذا دعا الغزالي إلى تسليط الضوء على العمل بما يقربه من أفهام النّاس، وأن يوقف كثيراً من جهده لبيانه، ودفعه لأن يسطّر الآيات العجاب في عرض دقائقه وتفاصيله، ولا سيما علم القلب وأحواله ومقاماته، كما عرضنا[٣].

دور الخيال في المعرفة:

لابدّ لنا هنا من أن نتوقف عند أن النفس لا تحصل على المعلومات بأن تحلّ الأشياء فيها، ولكنها تحصل على المعلومات "بأن تحصل أمثلة المعلومات فيها عبر الخيال، حين تستعمل النفس هذا الخيال في التركيب والتفصيل، تارة بحسب العقل العملي، وتارة بحسب العقل النظري، وهي في ذاتها تركب وتفصل ولاتُدرك" (٣٢/٤٧).

ولابد لنا من أن ننبه على أن هذا التركيب والتفصيل لايتمان إلا بالتفكّر، يقول الغزالي: " التفكر من الباطن بمنزلة التعلم في الظاهر، فإن التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئي، والتفكر استفادة النفس من النفس الكلي، والنفس الكلي أشد تأثيراً وأقوى تعليماً من جميع العقلاء،" (٢٧/٨٩) كما يقول، "وإذا انفتح باب الفكر على النفس، علمت كيفية طريق التفكّر، وكيفية الرجوع بالحدس إلى المطلوب،

(٣) ويجمل الغزالي– على سبيل المثال– ثمانية أصول في إصلاح القلوب وفسادها، أربعة منها آفات، وأربعة منها مناقب، «أما الآفات فهي: الأمل،والاستعجال، والحسد، والكبر، وأمّا المناقب فهي، قصر الأمل والتأني في الأمور، والنصحية للخلق، والتواضع والخشوع» (٤٩/٩٧).

فينشرح قلبه وتفتح بصيرته" (٢٧ / ٩٤). وبهذا فإن للخيال دوراً بالغاً، في تمثل حقائق الأشياء والوصل بين العالمين، فعن طريقه يتمّ التفكر والتركيب والتفصيل، يقول الغزالي:

" أما الوجود الخيالي، فهو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك، فإنك تقدر على أن تخترع في خيالك صورة فيل وفرس وإن كنت مغمضاً عينيك، حتى كأنك تشاهده وهو موجود بكمال صورته في دماغك لا في الخارج "(٢٥ / ٥٨) وهذا يعني أن الحقائق الواردة عبر الحواس تصبح من خلال التفكير متصورة داخل الخيال، في أثناء عملية انعكاس النفس على ذاتها، فينشأ العلم بها داخل الخيال، لكنه يبقى علماً ظاهراً حين يستمد معلوماته من العالم الخارجي. بيد أن هذا الأمر لا يشكل نهاية المطاف بالنسبة لتحصيل النفس للعلوم. إذ إن دوراً آخر تقوم به العين الباطنة من خلال التفكّر ذاته، فتتصور به النفس، بوساطة الخيال، ومعونة النور الذي يتم عنده الإدراك، لا أشكال الأشياء وهيئاتها كما هو الحال في الظاهر، وإنما حقائقها وأرواحها بمثال مناسب، لأن، "لكل شيء حداً وحقيقة هي روحه، فإذا اهتديت إلى الأرواح صرت روحانياً، وفتحت لك أبواب الملكوت وأهلت لمرافقة الملأ الأعلى "(٢٨ / ٥١). وبهذا فإن التصور داخل النفس، لما يتجاوز الظاهر، ليس مثلاً مجسماً في صورة هيئة حية كما هو حال الظاهر، وإنما هو صورة مختلفة، على نحو ما تقول (صورة المسألة)، أي حقيقتها وروحها. هذه الحقيقة والروح، لأي شيء من الأشياء، تشكل وجوده العقلي، المدرك بتصورٍ مغاير للتصور الذي ندرك به عالم الظاهر. ومن هنا يقول الغزالي :

" أما الوجود العقلي، فهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى، فيتلقىّ العقل مجرّد معناه دون أن يثبت صورته في خيال، أو حسّ، أو خارج، كاليد مثلاً، فإن لها صورة محسوسة ومتخيلة، ولها معنى هو حقيقتها ، وهي القدرة على البطش، والقدرة على البطش هي اليد العقلية، وللقلم صورة، ولكن حقيقته ما تنقش به العلوم،وهذا يتلقاه العقل من غير أن يكون مقروناً بصورة خشب وقصب" (٢٥ / ٥٩).

هذا الإدراك، الذي لا تثبت له صورة في الخيال، على هيئة معاينة، لا يتم إلا عبر تصفية الخيال، يقول الغزالي، " الخيال الكثيف، إذا صُفّي ورَقّ وهُذّب وضبط، صار موازياً للمعاني العقلية، محاذياً لها، وغير حائل عن إشراق نور منها " (٣١ / ٨٤).

ومعنى هذا أن الخيال الكثيف المعتاد الذي يصور لنا الأشياء على هيئة، هو مانع تقريباً من تصور المعاني العقلية، وبالتالي، فلا بد من التدرب على محاولة النفاذ إلى تصورٍ معنوي أكثر منه أهمية، وذلك بترقيق الخيال وجعله شفافاً من خلال الممارسة العملية. يؤكد هذا قول الغزالي :

" الخيال.. إذا صفا صار كالزجاج الصافي، وصار غير حائل عن الأنوار، بل صار مع ذلك مؤدياً للأنوار، بل صار مع ذلك حافظاً للأنوار عن الانطفاء بعواصف الرياح" (٣١ / ٧٩).

بيد أن هذه الحقائق العقلية أو الروحية ،التي يتعامل معها الخيال عندما يشف، ليست بعيدة عن عالم الحس ، فلها تعلق بعالم الحس، لا بالمماثلة والمطابقة، ولكن بالمناسبة، " فما من شيء في عالم الملك والشهادة، إلا وهو مثال لأمرٍ روحاني من عالم الملكوت، كأنه هو في روحه ومعناه وليس في صورتِه وقالبه " (٢٨ / ٤٩).

ومن هنا، حسب رأي الغزالي، غابت الحقائق عن بعض الطالبين؛ فهم "لم يمتد نظرهم إلى أرواحها وحقائقها، ولم يدركوا الموازنة بين عالم الشهادة وعالم الملكوت، فلمّا لم يدركوا ذلك، تناقضت عندهم ظواهر الأسئلة، فضلّوا وأضلّوا، فلا هم أدركوا شيئاً من عالم الأرواح بالذوق إدراك الخواصّ، ولا هم آمنوا بالغيب إيمان العوام، فأهلكتهم كياستهم.. فلقد تعثرنا في أذيال هذه الضلالات مدة لشؤم أقران السوء وصحبتهم، حتى أبعدنا الله عن هفواتها ووقانا من ورطاتها" (٢٨ / ٦١).

طبيعة الحقائق الغيبية:

إذن فالوجود الغيبي حقائقه روحية، لا يمكن تصوّرها على نحو ما نتصوّر أمثلة حقائق الأشياء الظاهرة، ولكنّنا نتصوّرها عبر الخيال الشفاف بأمثلة مناسبة، على نحوٍ يؤكد وجودها، وذلك مثلما نتصور معنى الألوهية مثلاً، وبعض معاني الغيب الواردة في الشريعة، وكل ماليس له وجود جسماني حسّي. وهذا لا ينكر، فكثيرة هي المعاني الموجودة التي نتصورها دون أن تثبت لها صورة ذلك "أن الإدراك أخذ صورة المدرك، وبعبارة أخرى الإدراك أخذ (مثال) حقيقة الشيء لا الحقيقة الخارجية، فإن الصورة الخارجية لاتحلّ المدرك بل "مثالاً منها، فإن المحسوس بالحقيقة ليس الخارج بل ما تمثل في الحاس" (٣٢ / ٦١). وعلى ما يرى الغزالي. فإن علينا أن نميز بين المثل والمثال،" فليس المثال عبارة عن المثل، فالمثل عبارة عن المُساوي، والمثال لا يُحتاج فيه إلى المساواة، فإن للعقل معنى لا يماثله غيره، ولنا أن نصوّر الشمس له مثالاً، لما بينهما من المناسبة في شيء واحد، وهو أن المحسوسات تنكشّف بنور الشمس كما تنكشف

المعقولات بالعقل ، فهذا القدر من المناسبة كافٍ في المثال" ، (٣٧ / ٤٩)، "والمثال هو ما يوضح الشيء، والمثل ما يشابه الشيء" (٣٧ / ٥١) .

من هنا فإن الحقائق اللدنية أو الغيبية ليست مجسّدة على هيئة، تُدرك صورتها على نحو ما ندرك صورة عالم الشهادة، وإنما تُدرك على نحو آخر بمثالٍ، بينه وبين الأشياء الظاهرة نوع من المناسبة،الأمر الذي يجعل محتوى هذا العالم عبارة عن معان تبقى مجالاً للاجتهاد في تحديدها وتأويلها بوساطة العقل فهو،(أي العقل)، " يتغلغل إلى بواطن الأشياء وأسرارها ، ويدرك حقائقها وأرواحها، ويستنبط أسبابها وعللها وحكمها، ومّم حدثت وكيف خلقت، ومن كم معنى جُمع الشيء وركب ، وعلى أي مرتبة في الوجود نزل، وما نسبته إلى سائر مخلوقاته ، إلى مباحث أخرى يطول شرحها،ونرى الإيجاز فيها أولى" (٣١ / ٦) . ومعنى هذا أن هذه المعاني خاضعة تماماً للجهد التحصيلي الذي يقوم به السالك؛ لأنها تتم عبر التفكر،" والفكر هو مفتاح الأنوار ومبدأ الاستبصار وهو شبكة العلوم، ومصيدة المعارف والفهوم" (١٥ / ٤ / ٤٢٣) . ولمّا كان السالك من الممكن أن يتوه في مسعاه وأن تختلط عليه الأمور غالباً، فيترتب عليه أن يقيد نفسه بما يضمن له عدم التخليط ،وليس هذا القيد سوى البرهان أو شبكة العلوم والتمكن بوساطه من الحقائق الظاهرة قبل الباطنة .

مصدر الحقائق الغيبية:

ولكن ما هو مصدر هذه المعاني الباطنة، و كيف تحصل؟ .

فيما يرى الغزالي، فإن لهذه الحقائق آثاراً في عالم الظواهر، يقودنا النظر

فيها إلى التوجه نحو طلبها، "ذلك لأن كل ما لايدرك بالحواس إنما يدرك بالعقل بوساطة آثاره، فسبيل معرفته استقصاء النظر في آثاره، " (١٦ / ٢٦) وإذا ما تقصينا الأمر، فإن،"جميع الموجودات مرآة الحق المحضر، فالظاهر بذاته هو الله سبحانه وتعالى، وماسواه فآيات ظهوره ودلائل نوره" (٣٢ / ٥).

كما أن الاستغراق في التأمل يقود إلى سنوح خواطر تنقدح في النفس، وتقود إلى مزيد من التأمل والتدبر، فتستنبط النفس وتقتنص من خلالها تصورات معقولة تعتبرها يقينية ، والحدس والإلهام لا غنى عنهما في ابتداء المعرفة؛ لأن الأوائل تحصل عن طريقهما، ولاغنى عنهما أيضاً في استثمار المعلومات بما يؤديان إلى حصول حقائق مضافة، ومن بين هذه الحقائق وجود الله ذاته، لذا يؤكد الغزالي، أن، " جميع المعلومات مقدمات ووسائل لمعرفة الأول الحق جلّ جلاله، فمن عرف نفسه عرف ربه وعرف صفاته وأفعاله "(٣٢ / ٧). نخلص من هذا إلى أن بعض هذه التصورات المعنوية تستنبط إذن من النظر في الوجود، سواء أكان ذلك عن طريق الموازين أم الحدس.

بيد أن هذا الوضع لايغطّي الحقائق اللدنية التي يتعامل معها الغزالي بشكل تام، فمن أين أتت إذن بقية الحقائق وعن أي طريق، أو على الأقل، ما هو المصدر الذي ينبهنا إلى الالتفات إليها والعمل على سبر غورها؟.

فيما أرى، فإن المعلومات الواردة في الشريعة لعبت الدور البارز و الحاسم في توجه الغزالي نحو بناء الحقائق اللدنية في فكره بما يتجاوز الظاهر البرهاني، لأن ما جاء في الشريعة، كما هو متعارف عليه، قد اطلع عليه الرسول صلى الله وعليه وسلم بنفسه بوساطة الوحي، ولا يمكن

للبشر أن يبلغوا هذه المرتبة؛ لأن " العلم الغيبي المتولد عن الوحي أقوى وأكمل من العلوم المكتسبة"، (٣٧ / ٩٨) والرسول يبلغنا بما أوحي إليه عن هذا العالم الغيبي، وبالتالي، فإننا حين نعتقد بوجود الله، وهذا يتم بالنظر والاستدلال، وحين نعتقد بوجود عالم الغيب، لأنه في حد الإمكان لا الامتناع، وحين نتثبت من صدق الرسول بالمعجزة، ولأنه جاء بما لا يخالف البرهان، فلا يبقى علينا سوى قبول ما جاء به الرسول وتعقله- دون الخروج عن الأصول الضرورية التي قادتنا إليه- وقبول الإيمان بما جاء به، واعتبار ما جاء به نوراً، لأنه يتضمن الموازين ومفاتيح كل العلوم كما أسلفنا، وعليه، فلا غنى عن الشريعة في بناء الحقائق واستكمالها، لذا يقول الغزالي: " منزلة آيات القرآن الكريم عند عين العقل منزلة نور الشمس عند العين الظاهرة .. إذ يتم به الإبصار، فالحري أن يسمى القرآن نوراً ... فمثال القرآن نور الشمس، ومثال العقل نور العين"(٣١ / ٥١). كما يقول:

" إن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل، ولن يغني أُسّ مالم يكن بناء، ولن يغني بناء مالم يكن أُس، وأيضاً فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع، ولن يغنى البصر مالم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر من داخل، فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل،وهما متعاضدان بل متّحدان"(٣٢ / ٥٧). وبهذا، " فهما نور على نور، أي نور العقل ونور الشرع "(٣٢ / ٥٨). وبهذا نجد أن الشريعة تساوي النور، والميزان، والروح الأمين، والعقل الفعال، والعقل الكلي. من هذا الربط، واستعمال الغزالي لكل ما جاء في الشريعة، يتأكد لنا أن الشريعة هي التي تؤسس لفكره ، غير أنه في معرض التحليل

والشرح والتفسير يستند إلى الطروحات الأخرى للتقريب والمماثلة، كما أسلفنا، ولا سيما أن المخاطبين هم من قطاعات عديدة؛ فلاسفة، ومتكلمون، وصوفية، وباطنية، وغيرهم، خاصة وعامة.

أما موقفه الذي يستند إليه فهو تكامل العقل والشرع، أو كما يذكر، "فالشرع إذا فقد العقل لم يظهر به شيء وصار ضائعاً ضياع الشعاع عن فقد نور البصر، والعقل إذا فقد الشرع يعجز عن أكثر الأمور عجز العين عند فقد النور" (٣٢ / ٥٨)[٤].

انطلاقاً من الرؤية السالفة اعتبر الغزالي القرآن متضمناً لجميع العلوم- كما أسلفنا -" هذه العلوم ما عددناها وما لم نعدها ليست خارجه عن القرآن" (٢٨ / ٤٥). وهكذا كانت الشريعة عنده المصدر المنبّه لوجود حقائق تتجاوز حقائق الظاهر والمقيّدة، في الوقت ذاته، لنطاق هذه الحقائق من أن تنفلت عند التحديد، وعليه، فإن الشريعة مسؤولة عن توجّه الغزالي الذوقي برمّته[٥]، لذلك أرى أنه اعتمد ما جاء فيها في بناء علمه اللدني، فإذا ما كانت الحقائق الظاهرة قد نتجت عنده عن طريق النظر

---

(٤) من هنا يتبيّن لنا طبيعة انتقاد الغزالي للفلاسفة حين يقفون عند حدّ العقل المعتاد ثم يستعملونه في إصدار أحكامهم وتفصيل عالم الغيب. ويرى أن هذا إفراط في استعمال العقل واستخدام له في مجال لايستطيع النفاذ إليه، هو مجال الممكن.. الذي يتجاوز المعقول دون أن يعارضه، مما دعا الغزالي إلى رفض ميتافيزيقا الفلاسفة. والاستعاضه عن ذلك بما جاء به الرسول لأن الرسول قد تأيد بتشغيل قدرات عقلية أرقى، ووقف عياناً على طبيعة الحقائق المتجاوزة للمعقول دون معارضته، وبذلك فهي تبقى ضمن حد الممكن أيضاً ولكنها تتأيد ذوقاً وكشفاً.

(٥) من هنا جاءت ملاحظة أحد الباحثين بأن الغزالي، «كان هدفه الأعلى أن يحافظ على شعائر الإسلام ورفعة شأنه وأن يظل -كما هو في الأصل- متديناً إلى الغاية» (٢٦/ ١٠٦).

البرهاني، والاعتبار، والحدس، فإنه يعتمد الآن الشريعة في تجاوز ذلك. وبهذا فإن كلّ ما يقدمه الغزالي في حقل الباطن هو مجرد تفصيل ما جاء مجملاً في الشريعة، ولم يكن دور النور الذي تنور به قلبه يتعدى، هذا وليس النور غير كاشف لهذه الحقائق لتتضح أكثر، تماماً كما كشف الأوائل بمزيد إيضاح. يؤكد هذا قول الغزالي:

"علم المكاشفة وهو علم الباطن وذلك غاية العلوم... وهو علم الصدّيقين والمقرّبين.. فهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة، كان من قبل يسمع أسماءها فيتوهّم لها معاني مجملة غير متضحة، فتتضح إذ ذاك، حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وتعالى وبصفاته الباقيات التامّات، وبأفعاله" (١٥ / ١ / ٢٠-١٩) ويؤكد الغزالي هذا الدور التوضيحي للنور في كل مناسبة، أيضاً، نحو قوله:

"إن الصورة المرئية هي المتخيلة بعينها... إذ تمام النور لا يؤثر إلا في زيادة الكشف، ولهذا لا يفوز بدرجة النظر والرؤية إلا العارفون في الدنيا؛ لأن المعرفة هي البذر الذي ينقلب في الآخرة مشاهدة، كما تنقلب النواة شجرة والحبّ زرعاً" (١٥ / ٤ / ٣١٣).

دور النور (العقل الفعّال):

إذن فنحن، قبل حصول هذا النور، أمام معرفة متوهمة مجملة غير متضحة كفاية قد تنتج عن التقليد أو الاستدلال المعتاد، فإذا ما بقينا عند هذا الحد سالكين طريق التقليد، أو حتى البرهان، من غير أن يرافق ذلك العمل بما تمليه الشريعة، لا تتحقق لدينا المعرفة التامة اللدنية بحقائق

الأشياء وأرواحها، لذا يقلل الغزالي أحياناً من شأن العقل المعتاد؛ لبقائه عند حد المعرفة المجملة في نطاق الباطن، " العقل بنفسه قليل الغناء لا يكاد يتوصل إلى معرفة كليات الشيء دون جزيئاته" (٣٢ / ٥٨). مما يوجب استكمال هذا الطريق وتقويته بالعمل فضلاً عن النظر، فإذا ما استغرقت النفس في ذلك، ومارست العمل المخلص الدؤوب في إصلاح ذاتها، فحينئذ يقذف الله فيها نوراً تتضح به المعاني المجملة التي كانت النفس قد حصّلتها بالتقليد، فتشاهد على نوع من التصور المعقول بمزيد كشف وإيضاح، أي تفصيل، وتستبان الحكمة فيها، ذلك أن، "كل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم، فهي بطريقة الكشف والإلهام" (١٥٩ / ٣ / ٢٣). وهذا يعني أن النور بذاته ليس عنصراً وحيداً في المعرفة اللدنية ولا يهب المعلومات ذاتها، ولكنه موضح لها، تماماً مثلما هي علاقة الجزئيات بالكليات والشمس بالمحسوسات، وبذلك فإن مصدرا المعرفة يظلان هما العقل والشرع، لكنهما يحتاجان، كي تنكشف المسائل بوضوح وتفصيل، إلى معونة هذا النور، الذي يزداد إشراقاً ويرقق الخيال من خلال الازدياد في الممارسة العملية التزاماً بما يحيل إليه العقل والشرع. إن هذا الوضع الذي يستغرق فيه السالك بالعمل، يجعل الحقائق مذوقة، لامدركة بصفتها المتوهمة المجملة فحسب، فتدرك عياناً وكشفاً، ومن هنا فإن معرفة النار من غير الاصطلاء بها تبقى معرفة ناقصة، ومعرفة طعم الحلاوة أو المرارة دون تذوق هذا الطعم تبقى ناقصة، ومعرفة لذة النكاح دون ممارسته تبقى ناقصة.

بهذا فإننا، حين نبقى عند بدايات المعرفة، أي بالبقاء عند حد التقليد، وحتى الاستدلال، نبقى أمام معرفة مجملة، وهكذا نبقى أمام ما يشبه

اللوحة الفنية في مكانٍ شبه معتم، فقد ندركها أول وهلة، لكنها تحتاج لتمام إدراكها إلى إضاءة جيدة وذائقة صافية نقف من خلالها على تفاصيلها، مما يدعونا إلى تهيئة الأجواء المثلى للاستمتاع بها، لا مجرد إبصارها أو الالتفات إليها بشكلٍ مجمل.

وكذلك هو الحال عند إبصار لوحة ما، والنفسُ مشغولة،فإن ذلك لايغنى عن التركيز فيها للكشف عمّا تحويه، وتذّوق الروح الفنية فيها. وكذلك هو حال الاستماع إلى لحنٍ ما والنفسُ مشغولة عنه، لا يغني عن الاستغراق في الإصغاء إليه وتذوق الروح الفنية فيه.

يقول الغزالي في معرض تقريب هذه المسألة، وتجاوز الإدراك الذوقي للإدراك الخالي منه" إذا أردت مثالاً مما تشاهده من جملة خواصّ البشر، فانظر إلى ذوق الشعر كيف اختص به قوم من الناس، وهو نوع من إدراك، ويحرم منه معظمهم حتى لا يتميز عندهم الألحان الموزونة المزحفة، وانظر كيف عظمت قوة الذوق في آخرين، حتى استخرجوا منها الموسيقى والأغاني وصنوف الدستانات" (٣١ / ٨٢).

كما يقول الغزالي : "وأما العاطل عن خاصية الذوق، فإنه يشارك في سماع الصوت، وتضعف فيه هذه الآثار، وهو يتعجّب من صاحب الوجد والغشي، ولو اجتمع العقلاء كلّهم من أرباب الذوق لم يقدروا على تفهيمه معنى الذوق" (٣١ / ٨٢).

من هنا ندرك صعوبة تعليم هذا المجال المتعالي للإدراك، وجعل الناس يفهمونه ويستوعبونه، لأنه يحتاج إلى ذائقة يتم عبرها هذا النوع من الإدراك، ذائقة تتشكل للعقل بعد التشبع بالمعرفة والسلوك، فيتيسّر للعقل حينئذ أن يعمل في أقصى طاقاته، فتحصل له المشاهدات المعنوية على تفصيل ووضوح .

النور والكشف:

كذلك هو الحال في ما أوردته الشريعة بإزاء عالم الغيب ، فنحن بإزاء ألفاظ وعبارات، قد نتعامل معها بتصديق دون أن نتذوقها فلا نعيش أجواءها بدقائقها وتفاصيلها، وإنما نبقى عند دلالاتها المجملة.. بيد أننا إذا جاهدنا أنفسنا للوقوف على معانيها، والعمل بما تمليه هذه المعاني تتكشف هذه المعاني بمزيد إيضاح وتفصيل، وتصبح مذوقة مستساغة، فتظهر حقائقها المعنوية وتلامس النفس، فتستغرقها وتملك عليها أمرها، في هذه الحالة فقط تتوالى على النفس السكينات الإلهية فتتصل النفس بحقائقها العقلية، بالأرواح والجواهر اللدنية، التي عرفتها النفس معرفة مجملة، فتزداد النفس علماً بها على وجه التفصيل، وتصبح بذلك مكملة لذاتها مؤهلة لمرافقة الملأ الأعلى.

وهذه المعاني، علاوة على معرفة ذات الله سبحانه وتعالى، ومعرفة صفاته الباقيات التامات، وأفعاله، هي، " وجه ترتيبه للآخرة على الدنيا، والمعرفة بمعنى النبوة والنبي، ومعنى الوحي ، ومعنى الشيطان ، ومعنى لفظ الملائكة والشياطين.. وكيفية ظهور الملك للأنبياء، وكيفية وصول الوحي إليهم، والمعرفة بملكوت السموات والأرض، ومعرفة الآخرة، والجنة، والنار، وعذاب القبر، والميزان، والحساب، ومعنى لقاء الله عز وجل، ومعنى القرب،.. ومعنى حصول السعادة. ومعنى درجات أهل الجنان.. فنعني بعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء، حتى تتضح جلية الحق في هذه الأمور اتضاحاً يجري مجرى العيان الذي لايشك فيه" (١٥ / ١ / ٢٠).

يجدر بنا هنا أن نعود ونتنبه، إلى أن الحقائق اللدنية التي تتعامل معها النفس، ليست هي ذات الأشياء تحل بنفسها فيها، وإنما هي أمثلتها التي تتصور في الخيال .. ومع ذلك فهذه الأمثلة تبقى مطابقة للحقائق على ما هي عليه، أو ربما تحتاج قبل تهيئها على هذا النحو، في نهاية المطاف، إلى شيء من التعبير والتأويل الذي يتولاه العارف لتحصل المطابقة، ولهذا سببه، فإن النفس لا تطيق أحياناً مشاهدة الحقائق بأعيانها وعظمتها وجبروتها، وعلى ما هي عليه، مما يبرر تواردها أحياناً برموز وإشارات وإيماءات، على نوع من التناسب الذي غالباً ما يدرك العارف معناه دون أن يتصوره على هيئة.

إن هذا في مجمله يقود إلى أن النفس تطوّع الخيال وترققه،عبر السلوك العملي، ليهيء أمثلة لحقائق الأشياء، تماماً كما هو الحال عندما تطوعه في اقتناص أمثلة عالم الظواهر، بيد أن الأمثلة في عالم الظواهر هي تصورات حسية مجسمة، ولها هيئة وتحصل من غير السلوك العملي، وإنما تتصور، على مقتضى الأوائل والعقل البرهاني، في حين أنها في عالم الغيب تصوّرات، لاحسية مجسمة، وإنما معنوية معقولة على مقتضى الشريعة بالإضافة إلى البرهان.

من هنا يؤكد الغزالي أن "المشاهدة والتجلي هي التي تسمى رؤية... بشرط أن لانفهم من الرؤية استكمال الخيال في متخيل متصور بجهة ومكان، فان ذلك مما يتعالى عنه ربّ الأرباب علواً كبيراً ، فكما عرفته في الدنيا معرفة حقيقية من غير تخيل وتصور، وتقدير شكل وصورة، فتراه في الآخرة كذلك" (١٥ / ٤ / ٣١٣).

يشبّه الغزالي هذه الحالة بحالة " شخص يرى في وقت الإسفار قبل انتشار ضوء النهار، ثم يرى عند إتمام الضوء، فإنه لا تفارق إحدى الحالتين الأخرى إلا في مزيد الانكشاف.. وإذا فهمت هذا في المتخيّلات (وفق هيئة) فاعلم أن المعلومات التي لا تتشكل في الخيال (المعنوية) أيضاً لمعرفتها وإدراكها درجتان. (٣٢/ ١٥٧).

من هنا يتبيّن لنا، أن عالم الغيب أو الحقائق اللدنية له مصدره الذاتي الذي نتوسل إليه بالشريعة أو علم الرسول، وهو موضوعي، كما هو شأن عالم الشهادة، إلا أن ما نحصل عليه من علم عن كلا العالمين يبقى أمثلة لهذين العالمين، لاتصورات على هيئة، وإذا ما كانت وسائطنا في التعرف على عالم الشهادة هي الحواس والعقل، فإن تعرفنا على الحقائق اللدنية يتم بوساطة العقل والشريعة، عبر الخيال، بمرافقة النور الذي يشرق عقيب المجاهدة، هذا النور الذي يمدنا بالكليات والمعاني الجوهرية، والذي يرافقنا أساساً منذ مستهل حياتنا، لكنه قد يزداد إشراقاً أو يقلّ خفوتاً حسب السيرة العلمية والخلقية التي نختطها، وحسب الالتزام بالحدود الشرعية. فإذا ما رتعت النفس في الرذائل والمعاصي، فإنه يخفت حتى يكاد يتلاشى، فتظلم النفس وتورث الكسل والحرمان ، وإذا ما تحلت بالفضائل والالتزام بالعبادات وجاهدت لتفوز بدرجة الصدّيقين المقرّبين فإنها تزداد إشراقاً وتتلألأ بالحقائق اللدنية بمزيد كشف وإيضاح، وعلى رأس هذه الحقائق، مبدأ كل شيء ومنتهاه سبحانه وتعالى، فالله مبدأ كل شيء، أوله وآخره، ظاهره وباطنه، والذي لا موجود في الحقيقة سواه.

العالم اللدني:

نخلص من هذا إلى أننا أمام عالم لدني يصنعه الخيال على صورة معنوية معقولة عند الغزالي، وفقاً لتلك الأصول، أي: حقائق الظاهر البرهاني، والشريعة،والعمل بهما، والنور. فتدرك نتيجة لذلك الحقائق الغيبية الموازية لهذا العالم، من خلال إدراك العالم الظاهر نفسه، ويضرب الغزالي مثالاً يوضح ذلك بقوله: "الدنيا مرآة الآخرة، فإنها عبارة عن عالم الشهادة، والآخرة عالم الغيب، وعالم الشهادة تابع لعالم الغيب، كما أن الصورة في المرآة تابعة لصورة الناظر في المرآة، والصورة في المرآة وإن كانت هي الثانية في رتبة الوجود، فإنها أول ما في حق رؤيتك، فإنك لا ترى نفسك، وترى صورتك في المرآة أولاً، فتعرف بها صورتك التي هي قائمة بك ثانياً، على سبيل المحاكاة" (١٥ / ٤ / ١٠٢). إنه عالم الشاهد الذي يقوم على محاكاة عالم الغيب، والمتوجب استعماله- مثلما نستعمل المرآة – ليوصلنا إلى عالم الغيب ،وذلك في سبيل الحصول على الحقيقة لا الحصول على الحق وحده، لأن" لكل حق حقيقة هي روحه" والعامر بها الوجدان. إنه لعالم من المثل يعمر الوجدان وتحقق بنواله النفس كمالها الذي تنشده ، والذي لا يعرفه على حقيقته، على وجه التحقيق، سوى مبدعه ومنشئه جل جلاله؛ لأن ما لدينا منه ليس سوى أمثلة تساعدنا في التقرب إليه، وكلما توغلنا في هذا نتوجه إلى الكمال[٦]، الذي لاينكشف إلا لمن فازوا بالدارين بعد الموت، أما الذين لم يصلوا إلى هذا

(٦) يقول الغزالي، «المشاهدة ثلاثة: مشاهدة بالحق، وهي رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، ومشاهدة للحق وهي رؤية الحق في الأشياء، ومشاهدة الحق وهي حقيقة اليقين بلا ارتياب» (١٥/ ٥/ ١٦)

الفوز فسيبقون عند الطور المعرفي الذي حصّلوه في الدنيا وعلى الظروف التي انتهوا إليها، إلا أن يتغمدهم الله برحمته ورضوانه.

إن هذا الاعتقاد يتركز في أن مهمة النفس في هذه الدنيا هي تحصيل المعارف، العْلم الظاهر أولاً، ثم العمل به تماماً، ثم التحضير لاستقبال المعرفة الكشفية اللدنية الموهوبة من لدن رب العالمين، من خلال التفكر في عالمي الشهادة والغيب[٧]، وذلك معنى الفوز العظيم. إذ بعد إتمام هذا، وعند الموت ، تحتفظ النفس بعدِّهما جوهراً خالداً بالسعادة التي هي عليها الناشئة عن تحصيلها للمعرفة بهذين العالمين ،وتزداد منها. في حين أنها إن لم تستطع تحقيق ذلك فستبوء بالخسران على القدر الذي بقيت عند حده، إلا أن يتغمدها الله برحمته بعد حسابها على القدر الذي قصرت فيه أو التجاوز عنها.

من خلال ما سبق يتضح لنا أن مهمة الإنسان – باعتباره جوهراً – هي المعرفة، وأنه يحقق الفوز عن طريقها ليتأهل إلى مرافقة الملأ الأعلى، وأن كل ما يساعده على هذه المعرفة – كالعمل الصالح – جزء منها، مما يجعل للحياة الإنسانية هدفاً سامياً تسعى إليه، تسعد به في الدنيا ويصلح الحياة الإنسانية ويهيء لها الفوز في الآخرة.

إن هذا التصور الذي يقدمه الغزالي للحياة وغايتها يستمده من الشريعة أصلاً، وبالاستناد إلى نصوص شرعية ، بيد أنه – في معرض الشرح والتوضيح – كثيراً ما يلجأ إلى أدبيات الطروحات القريبة منه

---

(٧) يضبط الغزالي الطرق التي نعرف عبرها عالم الغيب بقوله، «متى لم يرسل الله ملكاً بإعلام غيب، أو يخاطب مشافهة، أو إلقاء معنى في روع، أو ضرب مثل في يقظة أومنام، لم يكن إلى علم ذلك الغيب سبيل» (١٥/٥/٣٥).

الواردة في الخطابات الأخرى، والتي لا تعارضه على وجه الإجمال، وذلك في معرض السياسة التي اتبعها في ترويج خطابه مراعاة لمقتضى أحوال المخاطبين، مما ألحق بخطاب الغزالي بعض إشكالاته، ولا سيما فيما يتعلق بازدحام المصطلح، كما أوضحنا مما يترتب عليه أن نفكر جدياً بمدى تساهل الغزالي في بعض المسائل، وفيما إذا كان هذا التساهل خليقاً بالإقرار.

في تقديري أن ذلك مما يحتاج إلى نقاش طويل، بدأ منذ عصر الغزالي ولم ينته إلى الآن.

غير أننا نستطيع القول، في ضوء ما عرضنا حتى الآن، إن الغزالي كان يعلم جيداً هذه المسامحة، وأنه كان يوظّفها في معرض سياسة العلم وفقاً للقناعة التي أخذ بها.

نعود الآن لنستخلص مما سبق أن القيمة الحقيقية لتفكير الغزالي، التي تجاوز بها موقف الظاهريين مع إقراره لموقفهم في مجمله، تكمن في إضفاء المسحة الذوقية على البرهان والشريعة، تلك المسحة التي تنفذ إلى أعماق النفس والأشياء، فتجعل من حقائق البرهان والشريعة حقائق محسوسة ممارسة معايشة في الضمير والوجدان[٨]، إنها الحاسة الفنية التي تسكن الفنان فلا يرى مجرد السطوح الخارجية للأشياء، وإنما يراها في حركتها الداخلية وعلاقتها الحيوية التي تعج بالحياة، بقلب نابض بالإحساس والشعور الغامر بالانتماء والمحبة، ومن هنا جاء تمييز الغزالي بين القشر

---

(٨) يقول دي بور معلقاً على إنجاز الغزالي في هذا الجانب: «إن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تلقى بل هو أكثر من ذلك هو شيء يحسه المتدين بروحه إحساساً حيّاً» (٥٨ / ٣٥٥).

واللباب، بين العلوم الحسية أو الدنيوية، وعلوم الآخرة أو علم أحوال القلب، إنها رؤية مستكملة ترى الكثرة في الواحد، والواحد في الكثرة، ترى الأشياء في الله، والله في الأشياء، فتحاول النفاذ عبر بناء عالم لدني، ضمن قيود البرهان والشريعة، إلى اعتقاد أسمى وأرفع، يجعل للحياة البشرية قيمة ويجعل لها معنىً، تستكمل به معرفتها الدنيوية.

وكمثال على الناحية الذوقية، يقدم لنا الغزالي وصفاً لما ينبغي أن يكون عليه سلوك المريد حين يؤدي شعائر الحج بقوله: "المريد إذا حج يعقد النية خوف الرد، واستعد استعداد من لا يرجو الأياب، وأحسن الصحبة، وتجرد للإحرام عن نفسه، واغتسل من ذنبه، ولبس ثوب الصدق والوفاء ولبى موافقة الحق في إجابة دعوته، وأحرم في الحرم من كل شيء يبعده عن الله تعالى، وطاف بقلبه حول كرسي كرامته، وصفّى ظاهره وباطنه عند الوقوف على الصفاء، وهرول هرباً من هواه، ولم يتمن على الله تمني ما لا يحل له، واعترف بالخطأ بعرفة، وتقرب إلى الله في المزدلفة، ورمى الشهوات عند رمي الجمرات، وذبح هواه، وطلق الذنوب، ودار بالبيت معظماً صاحبه، واستلم الحجر رضاء بقضائه، وودع ما دون حق في طواف الوداع (٤٩ / ٥٤).

التأويل عند الغزالي:

واضح مما توصّلنا إليه إلى الآن أن الغزالي قد أخذ بالبرهان على طريقة أهل الظاهر، وأنه قد أعمله في بيان آيات الشريعة وأحكامها- قبل إعمال التأويل- مقراً في الوقت ذاته بعض الأساليب الظنية في فهم بعض آياتها وأحكامها، مراعاة لسياسة العلم؛ وسعياً لإصلاح عامة الناس فيما لا

يطيقون احتماله، دون إقرار أن ذلك يقيني في نفسه، وإنما يحتاج إلى غربلة وفرز.

بيد أن الغزالي لم يقنع بهذا الحد في مسعاه لتفهم الشريعة، بل طمح إلى تجاوز طوْري: الإقناع، والبرهان الظاهر، إلى الطور الذوقي، طور خاصة الخاصة، مما يوجب التأويل.

ولكي نقف على فهم التأويل الذي يأخذ به الغزالي، ويعرض من خلاله فهمه لبعض الآيات والأحكام الشرعية، لابد لنا من أن نعرض فهم الغزالي لمسألتين، وهما فهمه للغة الشريعة أولاً ،ومن ثم بيانه لأصناف الوجود.

لغة الشريعة

أما عن لغة الشريعة وخطاب الرسول صلى الله عليه وسلم فيذكر الغزالي: " فإن قيل فلمَ لمْ يذكرها (أي الرسول) بألفاظ ناصّة عليها (ظاهرة لا لبس فيها)؟ بحيث لا يوهم ظاهرها جهلاً ولا في حق العامي ولا الصبي؟ قلنا : لأنه إنما كلم الناس بلغة العرب، وليس في لغة العرب ألفاظ ناصة على تلك المعاني (أي معاني عالم الغيب الواردة في الشريعة). فكيف يكون في اللغة لها نصوص، وواضع اللغة (اصطلاحاً) لم يفهم تلك المعاني، بل هي معانٍ أدركت بنور النبوة خاصة، أو بنور العقل بعد طول البحث، وذلك أيضاً في بعض تلك الأمور لا في كلها . فلمّا لم يكن له عبارات موضوعة، كان استعارة الألفاظ من موضوعات اللغة ضرورة في حق كل ناطق بتلك اللغة " (١٤ / ٩٤).

ما يقصده الغزالي بهذا ، أن الرسول صلى الله عليه وسلم يقف عياناً بنور النبوة على الحقائق الكونية، وهي واسعة، وهذه لا يقف عليها الناس

بأنفسهم، وإنما هم يعرفون ما استطاعوا أن يدركوه بعقولهم، فرتبوا ألفاظهم، وتداولوا لغتهم بما يتناسب مع هذا الإدراك، ووقفوا عند ذلك. في حين كانت مهمة الرسالة أن تبلغهم بتلك الحقائق،المتجاوزة لإدراكهم بما يوصلها إليهم. لكنه لايوجد لهذه الحقائق في لغةالعرب، أو فيما يتداوله الناس منها، عبارات تفي بالغرض، مما اقتضى استعمال الاستعارة لتوصيل الخطاب إليهم.

ويضرب الغزالي مثلاً لذلك حين يفسر ألفاظاً، ظاهرها يوهم التشبيه، مثل لفظ (فوق) ليفسره من خلال القرائن بأنه يفيد معاني أخرى، مثل فوقية المرتبة أو العلو في الدرجة (١٤ / ٩٤)، ومثل (طول اليد) التي يفسرها بأنها تعني " السماحة في الجود أو السخاوة " (١٤ /٩٣)، ومثل لفظ (صورة) فهي قد تعني صورة المسألة، لا الصورة الحقيقة (١٨ / ٥٩)، وهكذا لينتهي الغزالي إلى أن خطاب الشريعة ، بما يتجاوز النص الظاهر، لا يقف عليه إلا من بلغ طور الولاية،ولذلك حق له التأويل، في حين لايجوز للعامة ومن في حكمهم كالأديب، والنحوي ، والمحدث ، والمفسر، والفقيه، والمتكلم (١٤ / ٥٩)، أن يؤولوا فهم في غفلة عن الحقائق (حق اليقين) . وفي الحق فإن كل علم جديد لا بد له من مصطلحات جديدة، وكل كشف أواختراع لابد له من لغة تعبر عنه. ومن هنا فإذا كان العلم الجديد واسعاً وشاملاً كما هو حال علم النبي أوالصوفي، فلا بد له من لغة توصله، ولما كان من غير الممكن أن تستحدث لغة جديدة كاملة تواكب هذا العلم الجديد، وإلا لانتفت إمكانية إيصال الخطاب- كان من الحق أن يستفاد في التعبير عن هذا العلم الجديد بلغة متداولة ، ولكن بصرف الألفاظ عن معانيها الأصلية

لتخدم تصور هذا العلم الجديد ، من غير أن تقطع صلتها بالقديم، ومن هنا فلا بد من أن تزاح الألفاظ عن معانيها الأصلية إلى معانٍ مقصودة، مما يبرر الاستعارة ، ونقل الألفاظ عن مواضعها لتخدم أغراضاً أخرى.. وبالتالي التأويل .

إن هذا التصور يوجب أن نفهم بعض الألفاظ والعبارات في نطاق الشريعة،ولغة المتصوفة، بما يرشدنا إلى فهم الحقائق المتجاوزة للظاهر، وبما يتناسب مع طبيعتها .. لا الوقوف فحسب عند مدلول الظاهر. على أنه ينبغي الالتزام بالظاهر وبما يحيل إليه البرهان، إلا أن يوجد برهان على أن الأمر ليس على ظاهره فهنا يتوجب التأويل، ولكن.. على أي قانون؟!.

أصناف الوجود:

أما عن أصناف الوجود، والتي يشيد ابن رشد بتفصيلها وفهم الغزالي لها ووجوب اعتمادها في التأويل[٩] فيرى الغزالي أنها خمسة، هي:

الوجود الذاتي :

(وهو الظاهر كما شرحناه)، وهو الوجود المطلق في ذاته، ويضم العالمين، أي عالم الشهادة وعالم الملكوت أو الباطن، " وهو الذي يجري على الظاهر ولا يتأول ، وذلك كأخبار عن العرش والكرسي والسماوات

(٩) يقول ابن رشد «والقانون في هذا النظر ما سلكه أبو حامد في كتاب (التفرقة)، وذلك بأن يعرف هذا الصنف أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمسة: الوجود الذي يسميه أبو حامد الذاتي، والحسي، والخيالي، والعقلي، والشبهي، فإذا وقعت المسألة، نظر أي هذه الوجودات الأربعة هي أقنع عند الصنف الذي استحال عندهم أن يكون الذي عنى به الوجود الذاتي» (٥٩ / ١٤٠).

السبع، فإنه يجري على ظاهره إذ إن هذه أجسام موجودة في أنفسنا، أدركت بالحس والخيال أو لم تدرك" (٢٥ / ٦١) . ومعنى هذا أن كل إخبار في الشريعة ينصرف تعبيره إلى الوجود الذاتي باعتباره أجساماً يؤخذ على ظاهره ولا يتأول.

ومرجعية هذا الموقف تلزم أن يتمّ تقرير المعاني أولاً، ثم أن يتبع هذه المعاني الألفاظ التي تناسبها، لا أن تطلب المعاني من الألفاظ، ومعنى هذا أن يتم تقرير الحقائق أولاً ووفقاً لمراتب الوجود الأربعة، يقول الغزالي: "فلنقرر المعاني أولاً فنقول، إن الشيء له في الوجود أربع مراتب، الأولى، حقيقته في نفسه (الذاتي)، الثانية؛ ثبوت مثال حقيقته في الذهن (الظاهر)، وهو الذي يعبر عنه بالعلم، الثالثة؛ تأليف صوت بحروف تدلّ عليه وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس (لغة الظاهر)، الرابعة؛ تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهو الكتابة" (٢٣ / ١ / ٢٢).

إلا أن الأولين وجودان حقيقيان لا يختلفان في الأعصار والأمم، والآخرين... يختلفان في الأعصار والأمم.

الوجود الحسي:

و"هو مما لا وجود له خارج العين.. وذلك كما يشاهد النائم، بل كما يشاهد المريض المستيقظ ، إذ قد تتمثل له صور لا وجود لها خارج حسه حتى يشاهدها كما شاهد سائر الموجودات الخارجة عن حسه" (٢٥ / ٥٨) . وعن هذا الطريق ربما يرى ما قد يمثل للأنبياء والأولياء في الصحة واليقظة فيتلقون من أمر الغيب في اليقظة ما يتلقاه غيرهم في النوم، وذلك لشدة صفاء باطنهم، كما قال تعالى ﴿فتمثل لها بشراً سويّا﴾ [مريم ١٩/ ١٧]. (٢٥ / ٥٨) .

وأمثلة هذا الطريق كثيرة، منها: " قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عُرضت عليّ الجنة في عرض هذا الحائط" فمن قام عنده البرهان، أن الأجسام لا تتداخل، وأن الصغير لا يتسع الكبير، حمل ذلك على أن نفس الجنة لم تنتقل إلى الحائط، لكن تمثل للحس صورتها.. ويكون ذلك إبصاراً مفارقاً بمجرد تخيل صورة الجنة إذ تدرك هذه التفرقة، بين أن ترى صورة السماء في المرآة، وبين أن تغمض عينيك، فتدرك صورة السماء في المرآة على سبيل التخيل (٢٥ / ٦٢). ولنلاحظ هنا مراعاة عدم مخالفة الغزالي أوائل الحقائق البرهانية، من أن الكل أكبر من الجزء،الأمر الذي اضطره للتأويل.

الوجود الخيالي:

وهو " صورة المحسوسات إذا غابت عن حسك، فإنك تقدر أن تخترع في خيالك صورة فيل وفرس وإن كنت مغمضاً عينك " (٢٥ / ٥٨)، وعلى الجملة، " فلا يبعد أن يقال أيضاً: تمثل في حسه حتى صار يشاهده كما يشاهد النائم الصور.. وعلى الجملة فكل ما يتمثل في محل الخيال يتصور أن يتمثل في محل الإبصار، فيكون ذلك مشاهدة" (٢٥ / ٦٢).

ومعنى هذا أن الخيال يستطيع أن يقرّب المعنى ليورده ضمن صورة عقلية بمثال مناسب، فتكون الصورة تأويلاً للمعنى.

الوجود العقلي:

وهو "أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى، فيتلقى العقل معناه مجرداً دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج، كاليد مثلاً، فإن لها صورة محسوسة ومتخيلة، ولها معنى هو حقيقتها وهي القدرة على البطش وهي اليد العقلية" (٢٥ / ٥٩).

وأمثلة ذلك كثيرة، منها: قوله صلى الله عليه وسلم " آخر من يخرج من النار يُعطى من الجنة عشرة أمثال هذه الدنيا" فإن ظاهر هذا يشير إلى عشرة أمثالها بالطول والعرض والمساحة، وهو التفاوت الحسي، ثم قد يُتعجب فيقال: الجنة في السماء، والسماء أيضاً من الدنيا، كما دلّت عليه ظواهر الأخبار، فكيف تتسع السماء بعشرة أمثالها.. فنقول المراد تفاوت معنوي عقلي لاحسّي ولاخيالي، كما يُقال هذه الجوهرة عشرة أضعاف الفرس أي في روح المالية القيمة" .

الوجود الشبهي:

وهو " أن لايكون نفس الشيء موجوداً لا بصورته ولا بحقيقته، لا في الخارج ولا في الحس، ولا في الخيال، ولا في العقل، ولكن يكون الموجود شيئاً يشبهه في خاصة من خواصه، وصفة من صفاته"(٢٥/ ٥٩)، ويضرب الغزالي مثالاً له بقوله : " فمثاله الغضب والشوق والفرح والصبر وغير ذلك مما ورد في حق الله تعالى "(٢٥/ ٦٣).

إن هذا يقود إلى الاحتراس في استعمال قياس الغائب على الشاهد في الصفات الإلهية. وعالم الغيب.

ضرورة التأويل:

إذن فقد أوضح لنا الغزالي فهمه لطبيعة لغة القرآن، ومن ثم فهمه لأصناف الوجود أو مراتبه، وبهذا يتأكد لنا أن الأخذ بالتأويل ليس مسألة خيار، وإنما هو ضرورة يمليها قصور اللغة في ظاهرها في التعبير عن الوجود بأصنافه ومراتبه.

وفقاً لهذا الطرح يجيز الغزالي تأويل ما جاءت به الشريعة مما لايفهم على ظاهره من عباراتها، إذا لم يوجد دليل قاطع على أن الأمر ليس على ظاهره. لكنه يعمل على استبعاد أن يقوم العامي ومن هو في حكمه بهذا النوع من التأويل. ذلك أنهم لايعرفون (البرهان) ولا يحسنون استخدامه بالشكل القاطع. لذلك حق التأويل فقط للعارف، الذي تجاوز العلم البرهاني إلى العمل به، ورخص له فيه . والعارف مع ذلك مقيد في هذا التأويل بوجوب فائدته، فإن وجد العارف في كشفه ما يفيد جاز له أن يكاشف غيره، وإن لم يجد فائدة فلا يجوز له المكاشفة به (١٤ / ٦٤).

لهذا فهم الغزالي التأويل بما يربط الأساليب المعرفية ببعضها ترقياً، طوراً بعد طور، فإن وجد دليل على أن الأمر ليس على ظاهره بالبرهان القاطع وجب التأويل، وبهذا يتفق الغزالي مع مجمل الآراء القائلة بأن، " التأويل موقوف على استحالة الظاهر" (٢٥ / ٦٧)، وعلى هذا فإن،" البرهان إذا كان قاطعا رخص في التأويل ، وإن كان بعيداً ولم يكن قاطعاً لم يرخص إلا في تأويل قريب سابق إلى الفهم "(٢٥ / ٧٨).

وبطبيعة الحال، فإن الشريعة لايفي ظاهر التفسير ببيان آياتها وأحكامها جميعاً، وإن اللجوء إلى التأويل يعبر عن حالة اضطرارية لا مناص عنها. لذا يقول الغزالي :"إن كل فريق وإن بالغ في ملازمة الظواهر ، فهو مضطر إلى التأويل "(٢٥ / ٦٦)، والغزالي محق في هذا الأمر، إذ لو أخذنا الموقف الظاهري لابن حزم وهو المتشدد في أمر التأويل لوجدنا أنه على الأقل يقر التأويل المجازي على مقتضى لغة العرب.

إن هذا يعيدنا إلى أن الغزالي قد وجد أن الطريق البرهاني الظاهري مسدود في مبتداه ومنتهاه- كما سبق أن أبرزنا – لا في مجال المعرفة

المجردة فقط، وإنما حين نعمله في مجال الشريعة أيضاً، مما يوصلنا إلى حقيقة قد تبدو عادية ساذجة بعد الذي عرضنا - لكنها غريبة على الدراسات حتى وقتنا هذا - وهي أنه لايوجد تناقض بين فكر ابن حزم وبين فكر الغزّالي ، وأنه لا تناقض بين البرهان والذوق، فكلّ ما في الأمر أن الغزالي قد طمح إلى استكمال الموقف البرهاني الظاهري الحزمي بما لا يعارضه في مجمله، إلا في بعض المسائل هنا وهناك،ويكون بالوسع من خلالها تعقل تلك المسائل التي أخذها أهل الظاهر على الوقف، والإدلاء بالرأي فيها، ومرشد الغزالي في هذا أن الله لا يخاطب العرب بما لا سبيل لأحد من الناس أن يفهمه، وأن الظاهر ليس منتهى الإدراك فيه، مما يوجب التأويل.

"وتأويل العارف مع هذا ليس قطعياً فله درجات أيضاً، فمنه ما هو مقطوع به، أو مشكوك فيه، أو مظنون ظناً غالباً ، وله أن يعتقده إن كان قطعياً، وإن كان مشكوكاً فيه فليتجنبه" (١٤ / ٦٤).

بهذا تتضح لنا مسألة اهتم بها الغزالي وهي، محاولة ضبط التأويل(١٠) ما أمكن؛ لينسجم مع مقتضى البرهان على طريق أهل الظاهر. وينفي عن الغزالي بالتالي اتهامه بالإغراق في التأويل.

(١٠) يقول أحد الباحثين عن التأويل الذي يأخذ به الغزالي: «إنه مشروع حول النص إلى مجموعة من الأسرار الغامضة تتفاوت في أهميتها وفي قيمتها، ويكفي أن تصورات الغزالي كلها رغم مالقيته من ذيوع وانتشار تعارض المقاصد الأولية للوحي والشريعة معا» (٤ /٢٩٧).

ولست أدري كيف يستقيم هذا الرأي مع التزام الغزالي بالظاهر أولاً، ومن ثم عدم السماح بالتأويل من غير برهان يقطع بأنه الأولى على ظاهره ، لقد كان الغزالي يتطلع إلى استكمال الظاهر، لا نبذه، وهذا الأمر مشروع تماماً مع القول بالوقف الذي تبناه الظاهريون، ومشروع أيضاً على مستوى الطموح إلى جلاء النص أو على الأقل سبر غوره.

يقول الغزالي: " إن النصوص إذا وردت، فإذا وافقت المعقول تُركت وظواهرها، وإن خالفت صريح المعقول وجب تأويلها واعتقاد أن حقائقها ليست مرادة، فيجب إذ ذاك ردها إلى المجاز" (٣٩ / ٨).

وحتى تتضح لنا هذه المسأله أكثر، وقبل أن نورد القانون الذي يلتزمه الغزالي، لا بد لنا من أن نورد رد الغزالي بنفسه على مثل هذه الآراء. يقول الغزالي:

"فرق بين تعبير الظواهر إلى البواطن، وبين التنبيه للبواطن مع تقرير الظواهر، ففارق الباطنية بهذه الدقيقة، فإن هذه طريقة الاعتبار، وهو مسلك العلماء الأبرار، إذ معنى الاعتبار أن يعبر ما ذكر إلى غيره فلا يقتصر عليه، كما يرى العاقل مصيبة لغيره فيكون فيها له عبرة بأن يعبر منها إلى التنبيه، لكونه أيضاً عرضة للمصائب وكون الدنيا بصدد الانقلاب" (١٥ / ١ / ٤٩).

قانون التأويل:

انسجاماً مع الأرضية السالفة في فهم اللغة وفهم الوجود، يجيز الغزالي التأويل بعد أن يقيد المؤول بشروط، منها:

- أن يكون ماهراً حاذقاً في علم اللغة عارفاً بأصلها.
- أن يكون عارفاً بعادات العرب في الاستعمال والاستعارة ومنهاجها في ضرب الأمثال (٢٥ / ٧٧).
- أن يكون متقناً للبرهان على طريق أهل الظاهر، وملتزماً بما يحيل إليه، وأن ينظر إلى الدليل الباعث على مخالفته، فإن كان الدليل قاطعاً بهذه المخالفة فله الرخصة في التأويل (٢٥ / ٧٨)، بشرط أن يكون اللفظ

مناسباً له بطريق التجوّز والاستعارة (١٣ / ٣٤).

- أن يتجنب ما كان مشكوكاً فيه ،أو إن كان بعيداً فلا يجوز التصريح إلا بتأويلٍ قريب سابق للأفهام (٢٥ / ٧٨) .
- أن لايكاشف به إلا من ينتفع به وكان من الأكياس، أما العامي فلا ينبغي أن يُحدث به(١٤ / ٦١).

ويطبق الغزالي هذه النظرية للتأويل في ضوء فهمه للغة الشريعة والوجود بضرب الأمثلة فيقول: "أن يكون المعنى مقطوعاً بثبوته لله كفوقية المرتبة، وأن لايكون اللفظ محتملاً لأمرين وقد بطل أحدهما وتعين الثاني، مثل قوله تعالى: ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ [الأنعام ٦/١٨و٦١]. فإنه إن ظهر أن الفوق لا يحتمل إلا فوقية المكان لمعرفة التقديس، لم يبق إلا فوقية الرتبة، كما يقال السيد فوق العبد، والسلطان فوق الوزير" (١٤ / ٦٥).

إن مثل هذا النوع من التأويل منضبط و لايمكن الاستغناء عنه في معالجة الشريعة وفهم أحكامها.

بيد أن الغزالي لم يقف عند هذا الحدّ في التأويل انسجاماً مع نظرته الظاهرية، بل أخذ بما ينسجم مع نظرته الذوقية أيضاً، حيث إنه أخذ بتأويلٍ ذوقي .. وهو يتجاوز التأويل على مقتضى القانون السابق... ومما يعتقد الغزالي أنه تأويل قريب سابق للإفهام، فمثاله تأويل قوله تعالى: ﴿ فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طُوى ﴾ [طه ٢٠/١٢]. ليذهب الغزالي إلى جواز الظاهر الذي يفيد خلع نعلي القدم (٣١ / ٢١)، وجواز المعنى الذي يفيد اطراح عالمي الدنيا والآخرة والتوجه إلى الواحد الحق، مقدماً

أدلته على جواز تفسيرين للآية، أحدهما للعامة وهو اطراح النعلين ، والآخر للخاصة وهواطراح الدنيا والآخرة.

وكمثالٍ على هذا النوع من التأويل، يقدم الغزالي تأويلاً لآية النور أيضاً، ليذهب إلى أن الأنوار المقصودة بهذه الآية -كمثال- تتشكل من : العقل الهيولاني (المشكاة) ، والأوائل (الزجاجة) والاستدلال (الشجرة) والحدس (الزيت) والمعقولات المشاهدة (المصباح) (٣٢/ ٥٥)، " وإذا كانت الأنوار مرتبة بعضها على بعض فالهيولاني هو الأول وهو كالتوطئة والتمهيد للأوائل.. فبالحري أن تكون الزجاجة كالمحل للمصباح، والمشكاة كالمحل للزجاجة، فيكون المصباح في زجاجة والزجاجة في مشكاة، وإذا كانت كلها أنواراً بعضها فوق بعض، فبالحري أن تكون نوراً على نور. فافهم والله الموفق" (٣١/ ٨٦) .

لقد توجه الغزالي إلى هذا النوع من التأويل لنصرة النظرة البرهانية داخل الباطن، ومواجهة دعاوي التأويل الأخرى (التعليمية)، التي تفسر هذه الآية على أنها تعني سلالة الشجرة النبوية وفروعها... في محاولة منه لجر التأويل للالتزام بما لا يخالف النظرة البرهانية . بدلاً من الدخول في تأويلات لاعقلانية.

لقد قطع الغزالي في مثل هذه التأويلات شوطاً ،ورأى أن ذلك يشكل ثمرة للطريق الذوقي حين يتشبع العالم بالبرهان لدرجة أن يصبح البرهان حالاً له، وأنه لا يصل إلى هذا الطريق من لم يتجاوز طور العقل المعتاد ليجاهد نفسه ليحظى بثمرة سلوك الطريق، فيحصل له بعد ذلك علم أوسع وأشمل وأرقى للوجود بأشكاله، ظاهراً وباطناً. لكن هذا الوجود هو الوجود الذاتي القائم خارج النفس والمتمثل داخل الخيال، الظاهر أولاً ثم

الباطن. لذلك جاء أحد تعريفات الغزالي للعلم بأنه: "إن كانت النفس على ماهي عليه من خارج فهو اعتقاد الشيء وتصّور له وعلم به على ما هو عليه، ومتى كانت من خارج خلاف ما هو في النفس فهو تصديق وتصور ناقص" (٥٠/٨٣).

على أن ما هو خارج النفس - وهوالوجود الذاتي - ليس يعني فحسب عالم الظاهر، ولكنه يعني عالم الباطن أيضاً. بيد أن عالم الباطن لا يأتي كما يأتي عالم الظاهر عبر الباصرة والحواس، وإنما يأتي عبر البصيرة والعين التي تنفتح إلى عالم الملكوت، وهذا ما يحتاج إلى تأويل على مقتضى الانسجام مع الظاهر البرهاني تحديداً، لذا يقول الغزالي:

" البرهان الحق لايجوز أن يكون بخلاف ما تقرر عليه.. ولايجوز أن يُبعث نبي صادق بضده أصلاً، ولو بُعث بنقيضه لاعتقد تكذيبه " (٥٠/٨٢).

التأويل والبرهان:

هكذا نرى كيف يتم تقييد التأويل في مجال الباطن بما لا يناقض الظاهر، وإنما يكون مجاله ما يستكمل الظاهر المبرهن دون أن يعارضه. وهذا يقود إلى أن عالم الباطن عند الغزالي ليس عالماً نسيج وحده، وإنما هو عالم متماسك مع مقتضى البرهان والشريعة، ونقف عليه بوساطتهما، ونسير فيه على هدي منهما، مما يجعلهما ضابطين لمجاله. ويجعله مكملاً لهما بما لايرفضانه.

إن هذا في مجمله يؤدي إلى قيام موقف تأويلي ذوقي يقاوم التأويلات المغرقة التي اضطربت فيها فرق المؤولة من صوفية وباطنية، ويجعل عمل

الغزالي عملاً يصب في عقلنة الاتجاهات الصوفية والباطنية، وبالأسلوب الأمثل في نظره، والذي يراعي سياسة العلم فضلاً عن مراعاة إتقانه[١١]، لذا يقول الغزالي: "لا يجوز إزالة الظواهر إلا لضرورة"، (١٥/ ٤/ ٣١٥) ويقول:

"إن الألفاظ إذا صُرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل، اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ، وسقط به منفعة كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، فإن ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به، والباطن لاضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر ويمكن تنزيله على وجوه شتى، وهذا أيضاً من البدع عظيمة الضرر، وبهذا الطريق توصل الباطنية إلى هدم جميع الشريعة بتأويل ظواهرها وتنزيلها على رأيهم" (١٥/ ١/ ٣٧).

إن هذا يبين كم كان الغزالي ظاهرياً بل حزمياً مستوفياً لظاهريته حين توجه إلى الباطن. وكم كان معنياً بالرد على الدعاوى اللاعقلانية.

---

(١١) يلخص الغزالي أصناف المسرفين والمقتصدين في التأويل بقول: «في هذا المقام لأرباب المقامات إسراف، واقتصاد، فمن مسرفٍ في رفع الظواهر انتهى إلى تغيير جميع الظواهر، والبراهين، أو أكثرها .. وغلا آخرون في حسم الباب، منهم أحمد بن حنبل، رضي الله عنه.. لكنه منع التأويل حسماً للباب ورعاية لصلاح الخلق.. وذهبت طائفة إلى الاقتصاد، وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها، ومنعوا التأويل فيها، وهم الأشعرية، وزاد المعتزلة عليهم حتى أوّلوا صفاته تعالى الرؤية وأوّلوا كونه سميعاً بصيراً وأوّلوا المعراج.. وعذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة.. وزاد الفلاسفة فأولوا كل ما ورد في الآخرة، وردوه إلى آلام عقلية وروحانية ولذّات عقلية، وأنكروا حشر الأجساد .. وهؤلاء هم المسرفون. وحد الاقتصاد – بين هذا الانحلال كلّه وجمود الحنابلة – دقيق غامض، لايطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهي لابالسماع» (١٥/ ١/ ١٠٤).

الفصل السابع

علم المكاشفة عند الغزالي

علم المكاشفة:

نعتقد أنه قد صار بوسعنا الآن أن نعرف ما يشتمل عليه الباطن ، أو عالم الغيب ، أو الحقائق اللدنية ، عند الغزالي، وهي التي تشكل الثمرة من كل ما سبق، وأن نحدد الطريقة التي تعيننا على معرفتها ، ولا سيما أن مضامين هذه المعرفة ليست واحدة عند الصوفيين جميعاً وأنها كثيرة العناصر، كما أن العلاقات التي يقيمونها مع هذه المضامين متعددة، فمنها ما يوصل إلى: الاتحاد ، والحلول ، والفناء، والقرب، وغير ذلك، فما هو موقف الغزالي من كل هذا، وما هو التصور الذي يقدمه حيال هذه المسائل؟!.

أما عن أنسب الطرق لمعالجة موقف الغزالي في مجال الباطن- التي توصلنا إلى تصور أكثر وضوحاً وتماسكاً بإزاء ما يطرح من تصورات- فهي كما أرى أن نعتمد على ما سبق أن خلصنا إليه من خلال معالجاتنا السابقة، وهو، أن الغزالي قد اعتمد في مختلف الأحوال على الشريعة، أصلاً تنطلق منه توجهاته المعرفية، جنباً إلى جنب مع البرهان، وعدم انفكاك العلم عن العمل، فهذه الأصول الثلاثة لا يمكن لنا أن نتجاهلها أو نضعها جانباً خلال معالجاتنا.

لقد لاحظ بعض الدارسين، أن موقف الغزالي يحتاج إلى مراجعة وتدبر بإزاء المسائل السالفة، الأمر الذي جعلهم ويجعلنا في حذر من تقرير أي موقف بشكل قطعي . إلا أننا ومع ذلك لايسعنا إلا أن نطمئن إلى تبنيه للرؤية الإسلامية كاملة في هذا المجال، وتقديمه وصفاً لعالم الغيب ينسجم مع حقائق الشريعة ، على وجه الإجمال، بعد تأويلها التأويل العقلاني الحذر. على الرغم، أحياناً- وكما لاحظنا- من أنه يستعمل التسميات المألوفة والمتداولة بوفرة ضمن طروحات مغايرة ، ويتساهل في استعمالها المرة تلو الأخرى، فضلاً عن إمساكه عن التصريح وقبض عنان البيان والتحفظ لدى أدنى شبهة. الأمر الذي احتاج التسويغ الذي قدمناه والمتصل بسياسة العلم.

وإذا ما كان الغزالي قد لجأ في أحيان كثيرة، إلى استعمال التسميات المختلفة التي عرفت واشتهرت من خلال طروح مغايرة، ولا سيّما حين أخذ بتفصيل التصورات المجملة، مما يصعب عملية متابعته، فضلاً عن نشوء المواقف المعقدة... ويعطي للوهلة الأولى انطباعاً بأن تصور الغزالي لعالم الغيب تعوزه الدقة ، الأمر الذي ترك انطباعاً سيئاً لدى بعض الباحثين، وأفضى بهم إلى النيل من الغزالي ونواياه، رغماً عن إعجابهم به أحياناً - فإنه لا بد لنا أن نصرف النظر عنها ها هنا بإحالتها على أخذه بسياسة العلم. فيما نبلور الموقف الذي ينتج عند الغزالي بالاستناد إلى تلك الأصول، لنعود ،من ثم، إلى مشكلة استعمال المصطلح كما استوعبناها لنعالجها ونقومها لاحقاً في الخاتمة ،وذلك في معرض معالجتنا وتقويمنا لسياسة العلم بشكل جذري.

يحملنا على اتباع هذه الطريقة في تحديد عالم الملكوت والغيب عند الغزالي إشادته الدائمة بالشريعة ، والبرهان، ودور العمل، من جهة، وقدحه المتلاحق في الطروحات المغايرة – سواء أكانت فلسفية، أم كلامية، أم تعليمية، أم حتى صوفية مغايرة لصوفيته، وقفنا على بعضها فيما سلف – من جهة أخرى.. وإلا فلماذا يأخذ الغزالي بمهاجمة هذه التصورات في موقف، ثم يستعمل بعضاً من مضامينها في موقف آخر. أو كما قال عنه ابن طفيل: " يربط في موضع ويحل في آخر" ؟!

هذه النقطة بالذات كانت مثار دهشة كثير من الباحثين الذي تناولوا الغزالي وفكره، ومنهم أبو بكر بن العربي الذي يقول ،" شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع "، (١ / ٧٠) وأنه قد، "دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج فما قدر" . وابن تيمية الذي يعقب بقوله: "وقد حكي عنه القول بمذاهب الباطنية ما يوجب تصديق ذلك في كتبه" (٤٢ / ٥٦) .

لنمض إذن في تقصي وبلورة عالم الباطن عند الغزالي الذي يطرحه وفقاً لتلك الأصول، من غير أن نغفل أيضاً عن وجوب مراعاة طبيعة التأويل الذي أخذ به، والقائم على عدم مخالفة البرهان بأي حال.

دور القلب:

لنعد قليلاً لنتذكر أن لعين القلب عند الغزالي فضاءين، فضاء خارجياً تجوبه بقواها المتصلة بعالم الشهادة، وفضاء داخلياً تجوبه بقواها الذاتية ، وهذا الفضاء الأخير يحصل للنفس حين تنعكس على ذاتها فتشاهد ، بوساطة الخيال، أمثلة حقائق الأشياء على مرتبتين ، مرتبة يوفرها الخيال

الكثيف ، على هيئة ، تحاكي الموجودات الظاهرة في عالم الشهادة، ومرتبة أعلى يوفرها الخيال المرقق، على غير هيئة، تحاكي الموجودات الباطنة في عالم الغيب . يقول الغزالي : " القوة المتخيلة ذات وجهين، أحدهما يلي جانب الحس" ويقبل منه الصور المحسوسة، والوجه الثاني يلي جانب العقل ويقبل منه الصور المعقولة . . والتدبير أن لا يعتمد عليها مالم يزنها بالقوانين المنطقية والبراهين اللائحة . . ثم إن غلب على الخيال جانب الحس شبّه كل معقولٍ بمحسوس، ومن غلب عليه جانب العقل شبّه كل محسوس بمعقول . .فالتخيل إذن فيصل بين العالمين، ولولاه لما بقي محسوس ومعقول في الإنسان " (٣٢، ٧٧ / ٧٨) .

هذا النص، مضافاً إلى ما تقدم من نصوص، في غاية الصراحة؛ لأنه يوضح بأن المعرفة تحصل داخل النفس بوساطة الخيال، بعد وزنها بالبرهان، على مرتبتين، أولاً، حين تقوم العين الباطنة، أو اللطيفة ، أو القلب، أو النفس، بتجريد أمثلة لحقائق الأشياء، سواء أكانت ظاهرة أم باطنة لتدركها إدراكاً لاتشوبه شائبة، وذلك عن طريق تصوره بصورة محسوسة على هيئة في حال الظاهر أو الشاهد . وثانياً، حين تدركه على غير هيئة في حال الباطن أو الغيب .

وأما سبب هذا الإدراك المتعالي وقيام النفس بهذه الوظيفة، فلأنها من عالم غير عالمنا هذا، يقول الغزالي : إن نفس الإنسان،" ليست من هذا العالم، لكنه من عالم الغيب، فهو في هذا العالم غريب، والتكليف عليه، والخطاب معه، وله الثواب وعليه العقاب، والسعادة والشقاء تلحقانه . . ومعرفة حقيقته، ومعرفة صفاته، مفتاح معرفة الله سبحانه وتعالى، وأصل معدنه من الحضرة الإلهية، من ذلك المكان جاء، وإلى ذلك المكان يعود" (٤٠ / ١٢٥).

وطالما أن النفس من طبيعة غير جسمانية، وأنها ليست من هذا العالم، بل هي جوهر قائم بذاته لا يلحقه الفناء، فإن عليها أن تؤهل ذاتها لنيل سعادتها من خلال تكميل ذاتها. يقول الغزالي : " فالواجب عليك أن تعرف نفسك بالحقيقة حتى تدري أي شيء أنت، ومن أين جئت إلى هذا المكان، ولأي شيء خلقت، وبأي شيء سعادتك، وبأي شيء شقاؤك" (٤٠ / ١٢٤).

تمثل النظام الكلّي:

بما أن "القلب مخلوق لعمل الآخرة طلباً للسعادة، وسعادته معرفة ربّه عزّ وجلّ، ومعرفة ربّه تعالى تحصل له من صنع الله وهو من جملة عالمه، ولاتحصل له معرفة عجائب العالم إلا من طريق الحواس، والحواس من القلب، والقالب مركبه، ثم معرفة صيده، ومعرفة شبكته" (٤٠ /١٢٧) فإن تكميل النفس ذاتها لا يكون إلا من خلال وظيفتها الأساس التي هي المعرفة، وأن تحصل على أكبر قدر مستطاع منها. وليس هذا الكمال غير أن يكون لها تصوّر عقلي كاملٍ عن الوجود بتمامه (الشاهد والغائب) على ما هو عليه. كي تتواصل معه من خلال اكتسابها المستمر، وإلا تعذر عليها بعد مفارقة الجسد أن تقوم بهذه المهمة. يقول الغزالي :

" إن النفس الناطقة كمالُها الخاص بها، أن يصير عالمها عقلياً ،مرتسماً فيه صورة الكل، والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل، مبتدأ من مبدأ الكل، وسالك إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة، ثم الروحانيات المعلقة نوعاً من التعلق بالأبدان، ثم الأحياء العلوية بهيئاتها وقواها، ثم كذلك حتى يستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فينقلب

عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله، مشاهداً لما هو الحسن المطلق، والجمال المطلق، ومتحداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته، ومنخرطاً في سلكه وصايراً من جوهره " (٤٠ / ١٤٩).

من هنا يتبين لنا أن تمثل النظام الكلي، أو مايهيئه العقل القائم بالفعل، والذي يسير أمور هذا الكون، وهو الموازي للعالم بجملته موازاة عقلية، والانتماء إليه، هو مطلب الذات الإنسانية ولذتها، وبه تحقق كمالها، وبالتالي خيرها وسعادتها. لكن تمثل هذا النظام لا يتحقق للنفس دفعة واحدة، بل على تدريج، الأمر الذي يترتب عليه أن يطلب القلب العلم بمستوياته، الظاهر أولاً حتى إذا أتقنه وعمل به عملاً لاتشوبه شائبة، حق له حينئذ أن يستوفيه بالعلم الباطن. وبهذا الاستيفاء تُحقق النفس كمالها.

ففي هذه الحالة ينفسح أمام النفس أفق جديد، من خلال التأمل والتفكر والتدبر، عبر الخيال، في ما يحيل إليه البرهان وفي ما تطرحه الشريعة من معانٍ مجملة، لتدرك، بمعونة النور، إدراكاً مفصلاً. أما إذا بقي عند مستوى اعتماد البرهان دون العمل بما يمليه، ودون الأخذ بحقائق الشريعة، فسيبقى عند حد المعرفة الحسية، وربما يصل إلى بعض المعرفة العقلية، ولكنها مجملة من غير تفصيل ووضوح. ولا تقود إلى التفرقة بين النفع والضرر، السعادة والشقاء.

لذا يقول الغزالي: "إن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عند جميع المعضلات" (٩ / ٣٤) كما يقول: " إن العقل لايرشد إلى النافع والضار من الأعمال والأقوال والأخلاق والعقائد، ولايفرق بين المُشقي والمُسعد" (٢٢ / ٨٠).

فإن بقي عند حد ذلك، أو دونه، فستبوء النفس بالخسران، أما إذا أتقن العلم الظاهر وعمل بمقتضى البرهان والشريعة، والتفت إلى أحوال قلبه، وراعى مراقبتها والتزم بالطاعات والفضائل، حينئذ يرق خياله، فينفسح له أفق داخلي جديد، مليء بالمعاني الحسنة، ومعمور بالكائنات العلوية الجميلة التي ينتمي بجنبته العلوية إليها، فيحصل على سعادته، ويستكمل ما كان محتاجاً لاستكماله، ويؤكد الغزالي دور الشريعة في هذا الاستكمال بقوله: "نعني بعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح جلية الحق في هذه الأمور، اتضاحاً يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه، وهذا ممكن في جوهر الإنسان لولا أن مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثها بقاذورات الدنيا"، (١٥ / ١ / ٢٠) كما يقول:

" كيمياء السعادة لا تكون إلا في خزائن الله سبحانه وتعالى، ففي السماء جواهر الملائكة، وفي الأرض قلوب الأولياء العارفين، فكل من طلب هذه الكيمياء من غير حضرة النبوة فقد أخطأ الطريق " (٤٠ / ١٢٢).

إذن ففي خزائن الله سبحانه وتعالى حقائق من عالم الملكوت الذي بوسع قلب العارف أن يتواصل معه، إن هو أحسن التعامل مع الشريعة إضافة إلى البرهان ، وقام بحقوق العمل، كما أسلفنا ، وبهذا فإن" القلب هو العالم بالله، وهو المتقرب إلى الله، وهو العامل لله، وهو الساعي إلى الله، وهو المكاشف بما عند الله ولديه، وانما الجوارح أتباع وخدم وآلات" (١٥ / ٣ / ٣).

مراحل الترقي:

يتم هذا التعامل من خلال ترقي النفس البشرية مرحلة فمرحلة في نيل كمالها، بدءاً من الروح الحساس، ثم الروح الخيالي، ثم الروح العقلي، ثم الروح الفكري، وهذه الأرواح موجودة في كل نفس بشرية ، ثم الروح القدسي الذي يختص به الرسول وحده، وربما استطاع بعض العارفين التواصل معه وهم الأولياء، يقول الغزالي :

"الروح الحساس وهو يتلقى ما تتوارده الخواطر ... وهو موجود للصبي الرضيع ... (ثم) الروح العقلي وهو الذي يدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال، وهو الجوهر الإنسي الخاص، ولايوجد للبهائم ولا للصبيان، ومدركاته المعارف الضرورية الكلية ... (ثم) الروح الفكري وهو الذي يأخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع فيها تأليفات وازدواجات، ويستنتج منها معارف نفسية ... (ثم) الروح القدسي النبوي، وهو الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء، وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة، وجملة معارف ملكوت السماوات والأرض، بل من المعارف الربانية التي تقصر دونها الروح العقلي والفكري" (٣١ / ١٠٨-١٠٧).

هذه الأرواح، هي في مجملها أنوار، حسب رأي الغزالي، وهي التي تجمعها آية النور الكريمة ﴿مثل نوره﴾ [النور ٢٤ / ٣٥].. فالروح الحساس هو المشكاة، والروح الخيالي هو الزجاجة، والروح العقلي هو المصباح، والروح الفكري هو الشجرة، والروح القدسي هو الحدس، الذي يكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار.

أما الحقائق أو الكائنات العلوية، التي تدركها النفس من خلال التدرج في المعارف والأعمال ، ذات الطبيعة الجوهرية النورانية أيضاً، والتي تفيض

أنوارها على القلوب بعد تطهرها ، فهي الملائكة الوارد ذكرها في القرآن الكريم، يقول الغزالي : " إن في عالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية، يعبر عنها بالملائكة، ومنها تفيض الأنوار على الأرواح البشرية، ولأجلها قد تسمى أرباباً[١]، فيكون الله رب الأرباب لذلك، ويكون لها مراتب في نورانيتها متفاوتة " (٣١ / ٧٢)[٢].

عالم الملكوت:

من هنا فإن الفضاء الداخلي للنفس يمكن أن تعمره الكائنات النوارنية، بل هي التي تمدّه بأنواع المعارف، وهذه الأنوار المتفاوتة في نورانيتها، تتكون من أنواع عديدة، جواهر عقلية ونفسانية لا أجسام ولا أعراض[٣]، وإذا ما أضفنا إليها عالم الشاهد الحسي الناتج عن فعلها، والذي تجوبه

(١) لنلاحظ هنا تساهل الغزالي في إطلاق لفظ الأرباب في معرض التذكير بفاعلية هذه الكائنات إزاء تدبير هذا العالم.

(٢) يعود الغزالي إلى التأكيد بأن ما ذكره فيما يتصل بعالم الغيب، « ينقسم إلى ما يصح، وإلى ما لايصح ولا يقوم عليه برهان، وإلى مايقوم عليه برهان، كعلمنا أن السموات متحركة،وأن الحركات مختلفة في التشريق والتغريب، واختلاف المطالع والمغارب، وتعلق الحوادث بذلك، لكننا نزعم أن ذلك تابع لإرادة الباري سبحانه وتعالى وعلمه في كل دقيقة من الزمان، وهم يزعمون أن السماء ونفوس الأفلاك مستقلة بذلك من جهة إرادتها وعلمها» (٥٠ / ١١٦).

(٣) يقول الغزالي، « وأمر الباري تعالى، ليس بجسم ولا عرض، بل قوة إلهية مثل العقل الأول، واللوح، والقلم، وهي الجواهر المفردة المفارقة للمواد، بل هي أضواء مجردة معقولة غير محسوسة »(٣٧ / ٣٩). كما يقول : «الموجودات على ثلاث مراتب، موجودات تعقل وهي موجودة ولاترى وهي العقول، فهي مدركة تدرك بالعقول لا بالأبصار، الثاني، النفوس وهي مدركة بالعقول ولايجوز أن ترى، والثالث، الأجسام وهي تدرك بالعقول والأبصار ولاتدرك هي أنفسها ولاغيرها، فما نشاهده من العالم الأعلى إنما هو أجسام النفوس والعقول، وحقيقة الملك إنما هي نفسه لاجسمه» (٣٢ / ١٣٣).

النفس بقواها الحسية، بالإضافة للمعاني الحسنة المستفادة من الشريعة والتي تعمر الوجدان، لاكتملت صورة العالم باعتباره، نظاماً جميلاً خيراً، يؤثر أعلاه في أدناه، ويرتبط بخالقه سبحانه وتعالى، بعملية الخلق والإبداع. يقول الغزالي: " جميع أفعال الله تعالى تنقسم إلى عقول مجردة عن المواد، مشاهدة لجلال الله سبحانه وتعالى، وإلى نفوس محركه للسماوات، وإلى أجسام: أما العقول أو الملائكة، فهي جواهر نورانية مفردة، تستمد وجودها من الله سبحانه وتعالى، وكل منها يخصه فعل لا يتعداه، والكل يفيض نوره على الأدنى بدءاً من جوهر الروح الأمين، أو العقل الأول، أو العقل الفعّال، مروراً بالنفوس السماوية، نهاية بالأجسام الطبيعية . وهذه الموجودات تنقسم إلى ثلاثة أقسام: متأثر لا يؤثر، ومتأثر يؤثر، ومؤثر لا يتأثر، " فالمتأثر الذي لا يؤثر هو أجسام العالم، والمتأثر الذي يؤثر هي النفوس فتتأثر من العقول وتؤثر في أجسام السماوات بالتحريك وبوساطة تحريك السماوات في العناصر، والعقول تؤثر ولاتتأثر بل كمالاتها حاضرة معها ليس لها استكمال "(٣٢ / ١٧٢) .

إذن فنحن هنا، في عالم الإنسان المعرفي، أمام علاقة ثلاثية بين كائنات الوجود: علاقة المؤثر، وعلاقة المتأثر، وعلاقة الوسيط الذي يتأثر وينقل التأثر . والغزالي هنا يوسط وجود النفس، كي يبرر علاقة العقل بالجسم من الناحية المنطقية، إذ بدا له، كما أن الإنسان كائن ذو ثلاثة أبعاد؛ عقل ونفس وجسد، فكذلك العالم في نظره يجب أن يكون على هذه الصورة: عقل كلي تنتمي إليه عقول كثيرة، ونفس كلي تنتمي إليه نفوس كثيرة، وجسم كلي تنتمي إليه أجسام كثيرة . وهذا ما يفسر لنا لمَ يجعل الغزالي من معرفة النفس مقدمة لمعرفة الوجود، يقول الغزالي:

"خلق الله الإنسان على صورة العالم" . كما يقول: "العالم بأسره – كالشخص الإنسي البشري – ذو عمر ومبدأ وآخر، وقد تقدم مراراً أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان على صورة العالم، فأوله بشر ضعيف على تدريج" (٥٠ / ١٤٩). ويبرر الغزالي سبب هذا التقسيم وردّه إلى العلاقات القائمة بين العقول والنفوس والأجسام بقوله:

" إن العالم ينقسم إلى عقول فاعلة مجردة وهي الشريفة، وإلى أجسام خسيسة التي هي المفعولة، كما أن العقول فاعلة، ولما استحال على العقول المجردة المباشرة، وكانت في طرف من مضادة الأجسام، كما أن العلم في طرف والجهل في طرف، وكان ضداً مطلقاً، قضت الحكمة الإلهية بأن أظهرت تأثيرها بتدريج، فجعلت نفساً ممتزجة، تشبه العقول من وجه، والأجسام من وجه.. والأجسام تنفعل للنفوس، والنفوس للعقول، والعقول للباري سبحانه (٥٠ / ١٢٧).

غير أن هذه الموجودات–إضافة إلى موجودات أخرى، هي الشياطين والجن– لا تقوم بنفسها، بل تستمد وجودها من الله سبحانه وتعالى، يقول الغزالي: " السماوات المتحركة تدل على محركات هي نفوس سماوية، والنفوس مستمدة من العقول، والكل مستند إلى الله تعالى، إبداعاً، وإنشاءً، واختراعاً، وخلقاً، وإحداثاً، وتكويناً، وإيجاداً، وإعادة، وبعثاً، فله الملك كله" (٣٢ / ١٧٥). وبهذا فإنه لاوجود حقيقياً لغير الله سبحانه الذي يبدع هذه المخلوقات على ترتيبها ويمسكها أن تزول.

وجميع هذه العقول والنفوس قائمة بجوهريتها النورانية التي لا تتغير، وكما رتب الله تعالى لها ذلك، " إلا أن يريد بارئها، والأفلاكُ تتقبله بجواهرها" (٥٠ / ١٠٥). كما يقول الغزالي :" أما نفوس الملائكة

فحركتهم الاختيارية عن عقولهم، وعقولهم عن بارئهم، فلا عصيان في فعالهم البتة ... فهم أبداً جارون على علم بارئهم تعالى وموافقون لما يرضاه" (٥٠ / ١٢٤).

علم الباري:

من هنا يظهر لنا أن كل شيء قائم بعلم الله سبحانه وتعالى، وأنه يصدر في وجوده وفعله عن هذا العلم، الذي لا يغرب عنه أي شيء في العالم مهما كبر أو صغر. بيد أن أياً من هذه الكائنات العلوية إنما يختص بجانب من هذا العلم وهو موكل به، وهذه الكائنات هي التي تمد النفس البشرية بالعلم، سواء أكان كلياً أم جزئياً . "أما الأمور الجزئية فتنالها النفس بقوتها التي تسمى عقلاً عملياً بالتأثير الذي تفعله الجواهر العالية النفسانية في الأجسام ، وتكون الأمور الكلية تنالها النفس بقوتها التي تسمى عقلاً نظرياً من الجواهر العالية، التي لا يجوز أن يكون فيها شيء من الصور الجزئية البتة" (٣٢ / ١٣٧).

وبهذا يتبين لنا أن العلم البشري يحصل من ازدواج عاملين؛ الكليات الموهوبة من العقول، والجزئيات المستفادة من الأجسام التي تؤثر فيها النفوس، وعليه يتبين أن ازدواج هذا العلم يحصل لنا من التأثير الذي تحدثه المخلوقات العلوية ذاتها بصنفيها (العقول والنفوس) طبقاً للعلم الذي يختص به الله سبحانه وتعالى، والذي هو عين ذاته، والذي لا يعزب عنه شيء، ومحيط بكل شيء، ومبدعه من لا شيء[٤] .

(٤) يقول الغزالي: «إن الله سبحانه عالم بالكليات والجزئيات، ولايطلق عليه علمه ذاته ولا غيره، لأن التحكم بإضافة اسم إلى الباري تعالى وإطلاقه طريقة الشرع، وليس في الشرع ما يدل على أن العلم زائد» (٣٢ / ١١٨).

يؤكد ذلك قول الغزالي : "إنه عالم بجميع أنواع الموجودات، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر .. وذاته فياضة على الخلق، لا أنه يكتسب من الخلق علماً ... ويعلم الحوادث بأسبابها لأن الكل يرتقي إليه في سلم الترقي، فلما كان عالماً بترتيب الأسباب كان عالماً بكل أسبابها ونتائجها[٥]، متنزه علمه عن الحس والخيال والتكثر والتغير" (٣٢ / ١٦٦).

الجنّ والشياطين:

أما الجن والشياطين، فوجودهم خيالي، وليس من جنس وجود الملائكة والنفوس والأجسام ، بل إن، " وجودهم خيالي، وتصوراتهم خيالية، وصورهم لا تتراءى إلا للخيال، وكما أن الخيال على وسط بين الحس والعقل، فكل ما هو خيالي على وسط بين الجسماني والروحاني كالجنّ والشياطين، والأوساط أبداً تكون ممزوجة من الطرفين أوتكون خالية من الطرفين" ، (٣٢ / ١٧٥) وبهذا فليس لهم دور في حال استقامة الخيال، "وحيثما كانت استقامة في حال الخيال كان منزل الملائكة، وحيثما كان اعوجاج في حال الخيال كان منزل (الشياطين)[٦](٣٢ / ٧٩).

---

(٥) ومعنى هذا أن الله تعالى لايستفيد علماً من الحوادث حين النظر في الوجود، وإنما يكون علمه بوجود حوادثه قائماً مسبقاً، لأن لكل شيء سبباً ومن عرف الأسباب بل صُنعها عرف ما تحيل إليه مقدماً. لذلك فإن الله يعرف كل الحوادث مسبقاً.

(٦) معنى هذا القول أن وجود الجن والشياطين، تابع لأحوال الإنسان الوجدانية، الأمر الذي يفضي إلى القول بأن لاعمل لهم على مستوى الوجود الذاتي، بمعنى عدم قدرتهم على تغيير سنن الطبيعة، وإنما يبقى عملهم محصوراً في الوجود على مستوى الخيال، وبالتالي يكون دورهم تضليل الإنسان في معرفته وبالتالي سلوكه.

إن فهم الغزالي لدور الجن والشياطين ، حين يسلب عنهم تأثيرهم في الوجود الذاتي، وإبقاء دورهم عند مستوى الخيال، والتأثير في السلوك الإنساني، – في تقديري – أقرب إلى بعث الانسجام بين الشريعة والمنطق.

أما إذا كان الخيال معوجاً بسبب ارتكاب المعاصي والشرور، فحينئذ تستولي الشياطين على القلب، فتهوي به إلى جنبته السفلى، وبذلك فالنفس أمام حالتين، إما أن، "تكتسب في بدنها الكمال كي تلحق بالملائكة، أو بالشياطين، إما بالأعلى، أو بالأخس" (٥٠ / ١٠٥).

إذن فنحن أمام نوع رابع من أنواع الموجودات له طبيعة مختلفة، لاهي روحانية ولا هي جسمانية، بل مزيج من الطبيعتين أو خالية منهما . وهذه الموجودات هي الجن والشياطين والتي تغيب وتحضر طبقاً لسيرة الإنسان العلمية والخلقية، واستقامة خياله أو اعوجاجه .

الترقّي الأقصى:

وهكذا فإن عالم الغيب أو الملكوت أو الجواهر العالية، المحدث المخلوق، معرفته طريق إلى معرفة الله، لأنه المباشر لأفعال العالم وفقاً لعلم الباري سبحانه وتعالى، فهو مطلب المعرفة الإنسانية، بعد أن تتجاوز نفسه المعرفة في نطاق الشاهد، لأنه يقودها إلى معرفة الباري سبحانه وتعالى. وإنه بمقدار وقوف النفس البشرية على تفاصيل هذا العالم الملكوتي، وفقاً لما يطرحه البرهان والشريعة، بعد إتقان العلم الظاهر والعمل به، بمقدار ما تحقق النفس كمالها وتسعد، حيث تتأهل بذلك، لمرافقة الملأ الأعلى، وتصبح بذلك أقرب ما تكون إلى طبيعتها الروحانية. فلا يهمها أن تبقى بالجسد بعد ذلك، إلا أن تكون دون مرحلة الاستكمال نتيجة لتقصيرها، ففي هذه الحالة تبقى محجوبة عند الحد الذي حصلته، ويفوتها من اللذة ما لا حصر له، فتشقى بما كسبت، وعلى مقدار ذنوبها، أما إذا بلغت مرحلة الاستكمال أو الدرجة التي تؤهل فيها لمرافقة الملأ الأعلى،

والاستيفاء الأقصى، فهي الدرجة التي عندها، "يتصور نفس الإنسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً ويصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان[٧]، ويعرف العلل الغائبة للأمور الواقعة في حركاتها الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى، ويتقرر عنده هيئة الكلي ونسب أجزائه بعضها إلى بعض، والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه، ويتصور الغاية الشاملة للكل وكيفيتها، ويتحقق أن الذات الحق الموجد للكل أي وجود يخصها وأي وحدة تخصها .. ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً[٨]، وكأنه ليس يبرأ الإنسان من هذا العالم وعلاقته، إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم، فصار له شوق إلى ما هناك وعشق لما هناك يصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة، ونقول أيضاً، إن هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس" (٣٢/ ١٥٢–١٥١)[٩].

---

(٧) نلاحظ هنا أن التصور الحقيقي للمبادئ المفارقة داخل نفس الإنسان إنما يعتمد على البرهان، الذي بدوره يقود إلى التصديق بما جاء في الشريعة.

(٨) يقول الغزالي: «لذة القلب هي المعرفة، وكلما كانت المعرفة أكبر كانت اللذة أكبر.. وليس موجود أشرف منه تعالى لأن كل موجود به ومنه وكلّ عجائب العالم من صنعته فلا معرفة أعز من معرفته وليس بمنظر أحسن من منظر معرفته» (٤٠/ ١٤٠).

(٩) كما يقول الغزالي:

«النفس آخذة في الكمال من حين تخلق إلى حين موتها، فالموت إذن كمال الأجسام، لأن النفوس تنزع المادة وتلحق بأفق الملائكة وهي الجنة العليا، فإن كانت نفس شقية كان كمالها باعتبار تخليصها عن المادة، ونقصاناً من حيث تتخلف عن الجنة فلا تزال كئيبة حزينة على جسمها وملاذها وحواسها ... فلاتزال في حسرة وفراق وألم، إلا من شاء ربك» (٥٠/ ١٥٠).

علم النبوة:

من هنا تظهر لنا القيمة التي يوليها الغزالي للعقل في مستواه الأرقى، حين يتعامل مع الكائنات العلوية والعقل القدسي، وفقاً للبرهان والشريعة، وعدم انفكاك العلم عن العمل، مع المعلومات الجديدة والكائنات العلوية المستقرة في عالم الباطن أو عالم النفس الداخلي، والتي نتصورها على غير هيئة، من خلال آثارها في عالم الشاهد، ومن خلال ما أورده الأنبياء والأولياء عنها فحينئذ" يشرق نوره إشراقاً عظيماً، إذ يظهر فيه الوجود كله على ما هو عليه" (٤٣ / ١٨٥). وبهذا يتبين لنا ما يقصد الغزالي بالعقل القدسي، وبعلم الأنبياء ثم الأولياء.

ففي حالة النبوة فإن للنبي عقلاً فوق العقول هو العقل القدسي[١٠]، الذي يباشر المعرفة الباطنة إضافة إلى الظاهرة، ويرى عالم الملكوت رؤية عقلية من غير تعلم، وإنما بوساطة الوحي (العقل الكلي = الروح الأمين = اللوح المحفوظ)، فيسطع هذا العلم في نفسه بمقدار ما أفاء الله عليه من الكرامة، فيخبر قرآناً وحديثاً عما يوافق هذه المعرفة، ولكن بمقدار ما تسمح به نفوس البشر، ويسمح به إدراك العقول المخاطبة، التي عليها أن تستفيد من هذه الإحالات لتتابع تحصيل كمالها والاقتراب من العقل النبوي القدسي الذي بلغ الغاية. يقول الغزالي عن العقل القدسي النبوي إنه العقل الذي: " أوتي من الكمال في حدس القوة النظرية حتى استغنى

(١٠) كذلك فإن النبي هو عقل بالفعل يخرج ما بقوة العقول أن تخرجه بالفعل، بوساطة تعاليمه، يقول الغزالي: «عقل النبي فوق العقول كلها، وحاكم عليها ومتصرف فيها، ومخرجها من القوة إلى الفعل، ومكملها بالتكلف إلى أقصى غايات الكمال اللائقة بكل واحد منها» (٣٢ / ١٤٣).

عن المعلم البشري أصلاً، وأوتي للقوة المتخيلة استقامة وهمة، لا يلتفت إلى العالم المحسوس بما فيه حتى يشاهد العالم الثاني بما فيه، من أحوال العالم ويستثبتها في اليقظة، ويصير العالم وما يجري فيه متمثلاً لها ومنتقشاً بها، ويكون بقوته النفسانية أن تؤثر في عالم الطبيعة حتى ينتهي إلى درجة النفوس السماوية (١١ / ١٤٥)[١١].

مرتبة الولاية:

أما باقي بني البشر فيتدرّجون، من خلال المعرفة البرهانية، وما تلقّوه من الشريعة، والعمل بما علموا، في نيل بعض هذه المعارف، فيتدرجون في مرتبة من الولاية ليست تامة، وهذه المرتبة ممكنة في جوهر الإنسان، يقول الغزالي: " لا تحسب أن هذا خاص بالأنبياء والأولياء، لأن جوهر ابن آدم في أصل الخلقة موضوع لهذا، كالحديد يُعمل من مرآة فيُنظر فيه صورة العالم، إلا الذي صدئ فيحتاج إلى إجلاء أو جدب فيحتاج إلى صقلٍ أو سبك، لأنه قد تلف، وكذلك كل قلب إذا غلب عليه الشهوات والمعاصي لم يبلغ هذه الدرجة" (٤٠ / ١٣٨). وعلى ما يرى الغزالي فإن، "هذه المكاشفات لاينبغي أن ينكرها المؤمن لإفلاسه عن مثلها، فلو لم يؤمن كل واحد إلا بما يشاهده من نفسه المظلمة وقلبه القاسي، لضاق

(١١) من هنا جاء حديث الغزالي عن الولاية التامة التي ذكرنا في مسألة السببية. فالولي ولاية تامة هو النبي ، وبذلك فإن خرق السببية على المستوى الثالث إنما يرجع إلى المستوى الثاني، إذ يخرق الله تعالى نظام السببية بإحداث معجزة حيث يلقى بوساطة الوحي إلى النبي العلم دون تنقل في طلبه، فيصيب الكلي والجزئي ويخرج بتعاليمه الناس من الجهل إلى العلم، فيرون مايراه، ويسمعون ما يسمعه،وهي معجزة حينئذ. ذلك أن «قلوب عموم المؤمنين ينالها من بركة الروح الروحانية بوساطة الأنبياء والأولياء، بمقدار اليقين، فافهم هذا» (٤٤ / ١٠٠).

مجال الإيمان عليه، بل هذه أحوال تظهر بعد مجاوزة عقبات، ونيل مقامات كثيرة، أدناها الإخلاص، وإخراج حظوط النفس، وملاحظة الخلق على جميع الأعمال ظاهراً وباطناً " (١٥ / ٤ / ٣٥٧).

من هنا تستبين لنا مشكلة الوجود الإنساني والثواب والعقاب، كما يتصوّرها الغزالي ، فالإنسان مخلوق كي يحقق المعرفة بالوجود، لتنقله إلى المعرفة الأتم والأكمل، إلى معرفة خالق هذا الوجود، ذلك أن المعرفة الحقيقية لا تتم عند الغزالي إلا، "برؤية الحق مع فقدان رؤية ما سواه، حتى يصير عنده جميع مملكة الله تعالى في جنب رؤيته أصغر من خردلة في جنب رؤية الله تعالى" (٤٤ / ٤١).

الشطح:

" فإذا ما استطاع الإنسان أن يتوصل إلى هذه المعرفة في درجتها القصوى، فاز باللذة الأبدية والنعيم المقيم، وإذا ما قصّر باء بالخسران على الحد الذي وقف عنده، أما الذي يستمر فهو الأقرب إلى تحقيق كمال ذاته. إلا أن جملة من المحاذير تعترض سبيله، ففي الطريق عقبات وعقبات، وفي الطريق ما يزين له أبداً السوء، الأمر الذي يوجب عليه المراقبة الدائمة، حتى عند لحظة الوصول إلى درجة القرب من الله تعالى، ففي هذه الحالة قد يصيبه الدهش والوله وعدم القدرة على التمييز، لأنه لا يرى غير الله تعالى ولايرى موجوداً سواه، لأن الكل قائم به، فيعد نفسه متحداً بخالقه، أو حالاً فيه، أو فانياً عن نفسه بجلاله، ومن هنا كان تردد الغزالي بإزاء هذه المسائل، ففيما يقرر هو شخصياً حالة الفناء عن الذات في الله، بحيث يغيب الأنا والأنت ولا يبقى إلا هو مبدأ كل شيء

ومنتهاه، ويعتبرها نقطة الوصول الصحيحة حين يقول: "العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق، ولكن منهم من كان له هذه الحالة عرفاناً علمياً[١٢]، ومنهم ممن صار له ذوقاً وحالاً، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستهوت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله تعالى، ولا لذكر أنفسهم أيضاً، فلم يبق عندهم إلا الله تعالى، فسكروا سكراً وقع دونه سلطان عقولهم، فقال بعضهم: (أنا الحق)، وقال الآخر: (سبحاني ما أعظم شاني) وقال آخر: (ما في الجبّة إلا الله)، وكلام العشاق في حال السكر يُطوى ولايحكى، فلما خف سكرهم وردّوا إلى سلطان العقل، الذي هو ميزان الله تعالى في أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل يشبه الاتحاد... وهذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحال (فناء)[١٣] بل (فناء الفناء) لأنه فني عن نفسه، وفني عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال" (٣١/ ٧٥-٧٣) أقول مع أنه يعتبر الفناء نقطة الوصول الصحيحة، فإنه يعيب أحياناً القول بالاتحاد والقول بالحلول، مع قبول العذر أحياناً للقائلين بذلك، نتيجة للدهش الذي يستولي عليهم، أو السكر الذي يغلبهم، والشطح الذي ينتج عن موقفهم. فهم ما بين الفوز والخسران . وهذا

(١٢) وهذا تمييز واضح آخر بين مفهوم العرفان والوجدان.

(١٣) يعرف الغزالي الفناء بقوله: «فحقيقته في الحس تلاشي الأجسام والأعراض وذهابها بالكلية، ولما كان كل ما سوى الله موجوداً بالله وقائماً به، لابنفسه، كان وجوداً مجازاً، وكان القائم بنفسه المقيم لغيره وجوداً ثابتاً حقيقياً، استعير لمن أكرم بهذه المعرفة لفظ الفناء، لتلاشي الموجودات في عين قلبه، حيث شهد الكل مع القدرة كالطفل لا حكم له في العقل»، (٣١/ ٥٢-٥٣).

الموقف ذاته نرى تردد الغزالي فيه واضحاً . حين يستعرض فئات طالبي المعرفة، فهم متدرجون في نيل المعارف والمراتب ويتفاوتون في العروج إلى ربهم، فمنهم من يبوء بالخسران في المعراج الأول، ومنهم في الثاني، ومنهم في الثالث . . .الخ، ولكنهم يتفاضلون نتيجة لهذا العروج في الكسب والفوز.

يقول الغزالي: " إن المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام: منهم من يحتجب بمجرد الظلمة، ومنهم من يحتجب بمجرد النور المحض، ومنهم من يحتجب بنور مقرون بظلمة، وأصناف هذه الأقسام كثيرة . . . " (٣١ / ١٢١) وبعد أن يستعرض الغزالي أصنافاً عديدة من كل قسم ينتهي إلى تفصيل القسم الثالث،أي المحجوبين بمحض الأنوار، وهم الذين ترقّوا عن القسمين الآخرين فيشير إلى ثلاثة أصناف هم:

- **الصنف الأول** : عرفوا معنى الصفات تحقيقاً . . وأدركوا أن إطلاق اسم الكلام والإرادة والقدرة والعلم وغيرها على صفاته ليس مثل إطلاقه على البشر . . فتحاشوا عن تعريفه بهذه الصفات . . وعرفوه بالإضافة إلى المخلوقات . . كما عرف موسى في جواب فرعون (وما رب العالمين) فقالوا: إن الرب المقدّس عن معاني هذه الصفات محرك السماوات ومدبرها . . .
- **الصنف الثاني**: ترقّوا عن هؤلاء من حيث ظهر لهم أن في السماوات كثرة . . . وأن محرك كل سماء خاصة موجود آخر يسمى ملكاً،وفيهم كثرة . . . وإنما نسبتهم إلى الأنوار الإلهية نسبة الكواكب إلى الأنوار المحسوسة . . ثم لاح لهم أن هذه السماوات في ضمن فلك آخر يتحرك الجميع بحركته في اليوم والليلة مرة . . . فالرب هو المحرك للجرم الأقصى المحتوي على الأفلاك كلها . . إذ الكثرة منفية عنه . . .

- **الصنف الثالث**: ترقّوا عن هؤلاء.. وقالوا.. إن تحريك الأجسام بطريق المباشرة.. ينبغي أن يكون خدمة لرب العالمين.. وعبادة له.. وطاعة من عبد من عبيده يسمى ملكاً.. نسبته إلى الأنوار الإلهية المحضة نسبة القمر إلى الأنوار المحسوسة.. فزعموا أن الرب هو المطاع من جهة هذا المحرك... ويكون الربّ تعالى وجد محركاً للكل بطريق الأمر لا بطريق المباشرة.. ثم في تفهيم ذلك الأمر وماهيته غموض يقصر عنه أكثر الأفهام ولا يحتمله هذا الكتاب...

فهؤلاء أصناف كلهم محجوبون بالأنوار المحضة.. وإنما الواصلون صنف رابع تجلّى لهم أيضاً أن هذا المطاع موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة.. والكمال البالغ لسر ليس يحتمل هذا الكتاب كشفه... وأن نسبة الجمر إلى جوهر النار الصرف.. فتوجهوا من الذي يحرك السماوات... ومن الذي أمر بتحريكها... فوصلوا إلى موجود منزّه عن كل ما أدركه البصر للناظرين إضافة إلى بصيرتهم .. إذ وجدوه منزّهاً ومقدساً عن جميع ما وصفناه من قبل... ثم هؤلاء انقسموا..

فمنهم من احترق منه جميع ما أدركه بصره وانمحق وتلاشى .. ولكن بقي هو ملاحظاً للجمال والقدس.. وملاحظاً ذاته في جماله الذي ناله بالوصول إلى الحضرة الإلهية... فانمحقت فيه المبصرات دون المبصر...

وجاوز هؤلاء طائفة منهم خواصّ الخواصّ... فأحرقتهم سبحات وجهه الأعلى.. وغشيهم سلطان الجلال وانمحقوا وتلاشوا في ذاتهم... ولم يبق لهم لحاظ إلى أنفسهم لفنائهم عن أنفسهم .. ولم يبق إلا الواحد الحق... وصار معنى قوله تعالى: ﴿لا إله الا هو كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص ٢٨/٨٨].. لهم ذوقاً وحالاً...

وقد أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول.. وذكرنا كيف أطلقوا الاتحاد وكيف ظنوه... فهذه نهاية الواصلين....

ومنهم من لم يتدرّج في الترقّي والعروج عن التفصيل الذي ذكرناه.. ولم يطل عليه العروج.. فسبقوا من أول وهلة إلى معرفة القدس وتنزيه الربوبية عن كل ما يجب تنزيهها عنه... فغلب عليهم أولاً ما غلب على الآخرين آخراً... وهجم عليهم التجلي دفعة فأحرقت سبحات وجهه تعالى جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسي أو بصيرة عقلية..

ويشبه أن يكون الأول: طريق الخليل.. والثاني: طريق الحبيب صلوات الله وسلامه عليهما.. والله أعلم بأسرار أقدامهما... وأنوار مقامهما...

فهذه إشارة إلى أصناف المحجوبين.. ولا يبعد أن يبلغ عددهم إذا فصلت المقامات وتتبعت حجب السالكين سبعين ألفاً... ولكن إذا فتشت لا تجد واحداً منهم خارجاً عن الأقسام التي ذكرناها.. فإنهم يحجبون بصفاتهم البشرية.. أو بالحس.. أو بالخيال ومقايسة العقل... أو بالنور المحض كما سبق...

إن هذا يبين النظرة التكاملية التي كان الغزالي ينظر من خلالها إلى الناحية المعرفية، وهي النظرة التي جعلته يصنّف الكثير من طالبي الحقائق، ويشيد ببعض مواقفهم، ولكنها جعلته أيضاً يتردد في اتخاذ بعض المواقف.. ويدين بعض المواقف لأنها تحيد عن الطريق القويم في نظره. ومن الواضح أنه يشير من خلال هذه الأصناف إلى المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة، ثم الأنبياء على التوالي ...

الثواب والعقاب:

ليست عملية الكشف السالفة هي نهاية المطاف في تحصيل المعارف، وإنما ينكشف أيضاً للسالك، حسب الغزالي، ما جاء في الشريعة عن عالم المعاد حيث يقف السالك - بعد هذا، وبمعونة النور الذي يتم عنده الإدراك - على حقائق الغيب جميعاً، لأنها مثبتة باللوح المحفوظ. وأول هذه الحقائق ما يتعلق برحلة الموت ثم المعاد بالاستناد إلى نصوص الشريعة.

فيرى أن الموت يعني بدء رحلة أخرى يتوقف كثير من دقائقها وتفاصيلها على ما سبق للمرء أن اعتقده وعمل به خلال حياته، فإذا كان مؤمناً مواظباً على فعل الطاعات واجتناب المعاصي فإن روحه تجتاز مراحل عديدة بسلام، وتتعرّض إلى الثواب، وأما إذا كان كافراً مصراً على المعاصي ولم يقدم عملاً صالحاً، فإن روحه تعذّب وتعامل بقسوة، بدءاً من عذاب القبر، إلى عذابات أخرى تختلف نوعاً وكماً . ولما كان الخلق يتفاوتون في القرب والبعد، بحسب أعمالهم، من حالتي الإيمان أو الكفر فإن كثيراً من المواقف تطرأ في أثناء اجتياز المراحل، والمتراوحة بين التساهل والشدة، حتى ينتهي أمر هذه الروح إلى الحساب على ماقدمت، وتساق، إما إلى الجنّة والنعيم، وإما إلى النار وبئس القرار ، أو أن تعاقب، إن كانت على قدر من الإيمان، على قدر معاصيها وآثامها، إلى أن يتم إنقاذها حين تشملها رحمة الله تعالى بمشيئته بما قدمت من خير وبشفاعات الأنبياء والصالحين.

وعلى مايرى الغزالي فإن ما يساعد على اجتياز هذه المراحل والعقبات وأهوالها، إنما يكمن في سلوك الإنسان في هذه الدنيا ، وإن الزهد في

الدنيا وقتل الشهوات هو الذي يساعد ويهيء للنفس أن لاتضار في عاقبتها، ذلك أن نفس الإنسان بعد وفاته تبقى مرتبطة بشهواتها فتطالبها وتنهشها كي تحقق إشباعها، وإذ لا يتيسر لها ذلك لمفارقتها البدن، فإنها تنقلب سياطاً تعذّبها إلى أن تمحى رويداً وتزول، حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة بحسب الدرجة التي تخصها (٣٢ / ١٥٣).

أما اذا جاهدت وتخلصت من الآثار المذمومة ونجحت في قمع شرورها و ترشيد نوازعها بحسب الشرع، فإنها تسير قدماً دون أن يعوقها عائق إلى الحضرة القدسية لتشاهد بهاء الحقيقة وتنعم بملذاتٍ وخيرات لاتنقطع.

والنفوس تتفاوت بين هذا وذاك بحسب اكتسابها، فينالها من الثواب أو العقاب أو النعيم أو الجحيم مالا يمكن وصفه وحصره.

من هنا تكتسب مسيرة النفس الإنسانية في هذه الدنيا أهمية بالغة. الأمر الذي دعا الغزالي إلى توجيه عنايته للمعرفة والعمل وإيلائهما القيمة القصوى، فالمسألة لا تتوقف على صلاح المعاش فقط، وإنما صلاح المعاد أيضاً، والفوز بالدرجات العليا، فالعاقل هو العامل أيضاً الذي يتعظ بعواقب الأمور في هذه الدنيا ليتأهل بعد مفارقتها لمرافقة الملأ الأعلى، والعاقل هو العالم العامل الذي لايرى لنفسه ثمناً إلا الجنّة، ودرجة الصدّيقين المقرّبين.

الخاتمة

نقد وتقويم

نقد وتقويم (الخاتمة)

وقفنا، من خلال الفصول السابقة، على النظرة المعرفية التي يتبناها الغزالي، والخطوات المنجهية التي استعملها في بنائها، ولمسنا أن هذه الخطوات ذات مستويات متعدّدة، إقناعية، وبرهانية، وذوقية. وأنها جميعاً تصب في مضمارٍ واحد هو الانتصار للعقلانية والشريعة والعمل بمقتضاهما للفوز بالنعيم الأبدي... وخلصنا إلى أن العملية الكشفية برمتها تعتمد على تفصيل المفاهيم المجملة التي سبق للنفس أن تلقتها، إما تقليداً للأنبياء، وإما برهاناً .. فتتضح بمزيد كشفٍ وتفصيل، من خلال إشراق النور الذي يقذفه الله في القلب، والذي يزداد إشراقاً أو خفوتاً حسب السيرة العلمية والعملية للنفس. ولمسنا في أثناء تطواف الغزالي في كل المجالات تقيّده بالبرهان، والشريعة، وعدم انفكاك النظر عن العمل، واعتبرناها أصولاً لفكره، لم يشذّ عنها وهو يصول ويجول ويتناول المسائل بعضها تلو بعض. وإن كان يتخطى ذلك، أحياناً، في معرض الشرح والتحليل ليعمل على استثمار الرؤى الأخرى لصالح نظرته. الأمر الذي رتب بعض الإشكاليات!.

وإذا كان من أمرٍ نود الإشارة إليه والإشادة به ، ونحن بصدد عملية مراجعة وتقويم لفكر الغزالي ، فإننا نشيد بجهد الغزالي الخارق، وفهمه

الشمولي التكاملي، وإحاطته البالغة بالنظرات المعرفية والمناهج التي عُرفت قبله، ومعالجته الدقيقة لها.. ونقر له كذلك بفهمه للظاهر البرهاني وركونه إليه في بناء تصور علمي ممتاز عن الحياة والوجود، كما نحمد له المقاصد والغايات النبيلة التي كان يتوخى من خطابه، كذلك إيمانه العميق بالشريعة والعقل.

بعد هذا لابد لنا من التنبيه على أن منهجية الغزالي قد اصطبغت بالصبغة التحليلية لا التركيبية ، فالغزالي لم يضف من خلال مراجعاته إلى الجهاز المفهومي الذي كان معروفاً قبله أي جديد ، اللهم إلا في معرض الإيضاح والتفصيل، وتقديم الدقائق العجيبة الدالة على عمق تجربة الغزالي وعظمة فكره... وقد يبدو هذا غريباً، إذا فهمنا التحليل هنا على نحو ما نفهمه عند أهل الظاهر.. ذلك أن هؤلاء يستندون إلى مرجعية الوجود الظاهري في تحليل الأفكار والتصورات، ويطابقون تقريباً بين الوجود الظاهر، والتصور، واللغة، والنص.. الأمر الذي يعيد التحقق من المعاني كافة إلى التجربة الواقعية، دون تجاوز هذا الظاهر، إلا في حالات نادرة ومحددة ... بيد أن التحليل عند الغزالي ، وهو الكشف، أشمل من هذا وأعقد، الأمر الذي يدعونا إلى محاولة سبر التحليل الذي اصطبغ به فكر الغزالي وتميز به عمّن سبقوه...

فلو عدنا إلى طبيعة المرجعيات التي حكمت موضوع التحليل لوجدنا أن مساراته المعروفة غالباً ما تنحصر في أربعة مسارات هي: التحليل التجريبي، والتحليل التصوري، والتحليل اللغوي، والتحليل النصي، وأن هذه المسارات مهما اختلفت تظل مستمدة معطياتها من عالم التجربة كأصل، مما دفع للقول بتطابق النص، مع اللغة، مع التصور، مع الوجود الواقعي ...

غير أن عالم الغيب كان دائماً يعتبر عند المدارس التحليلية السالفة وجوداً فوق واقعي تارة، ووجوداً غير واقعي تارة أخرى ، الأمر الذي أبقاه دائماً خارج نطاق التحليل إلا في بعض الأحيان. . .

أما التحليل الذي أخذ به الغزالي، وشغف به، فهو يعتمد على المطابقة أيضاً، لكنها مطابقة تجعل من الوجود الغيبي أو عالم الملكوت وجوداً واقعياً أو (ذاتياً) حسب تعبيره، شأنه شأن الوجود الحسي أو الشاهد، لهذا فهو تحليل من نوعٍ آخر .. تحليل يمكن أن نسميه بالتحليل الذوقي، يُخضع مجالي الغائب والشاهد معاً لعملية التحليل.. وهو تحليل حسب رأي الغزالي يستند إلى أنواع التحليل السابقة، ويعوّل عليها وينضبط بها، غير أنه يضيف لها تحليلاً من نوعٍ غير معهود، حتى عند القائلين بالذوق قبل الغزالي، فهؤلاء بقي معظمهم عند حد الممارسة العملية من غير تنظيم نظري ولا تحليل لهذه الممارسة .. وهذا التحليل يتجه إلى تحليل التجربة الوجدانية وجهاز المفاهيم الشرعية، ليكشف مضامينهما بما يمكن من الفهم اللائق بها. ومن هنا قدرّ الغزالي – حسب فهم نفسه، وفهم ابن خلدون أيضاً– بأنه يؤسس لعلم جديد، علمٍ كان مطوياً في البرهان والشريعة وصدور الأحرار وأقوال الصالحين.

لقد اهتم الغزالي بالشريعة والتجربة الإيمانية الحية المعيشة في الوجدان والضمير وما يتّصل بها من مشاعر ونوازع وميول، الأمر الذي مكّن للناحية الذوقية أسلوباً تحليلياً جديداً لم يكن متوفراً من قبل، وربما كان هذا أبرز ما تجاوز به الغزالي سابقيه.

على هذا النحو يبرز لنا فكر الغزالي فكراً تحليلياً لم نعهده من قبل، يستفيد من قاعدة أو مرجعية أوسع وأغنى مما اقتصرت عليه المرجعيات

الأخرى... مستوى يضم ما جاء في الشريعة إلى ما تحقق بالبرهان، جامعاً العمل إلى النظر، ليعمل في كل ذلك تجلية واحتفاء.

لقد سوّغ الغزالي كل ما أخذ به، وربما كانت عقلانية الغزالي، تبعاً لهذا، أوسع عقلانية عرفها تاريخ البشر ،ولعلها الأقرب إلى المزج بين النظرتين الأفلاطونية والأرسطية، من حيث المنهجية من جهة ، وضبطهما بما جاء في الشريعة الإسلامية من حيث المضامين ، من جهة أخرى.. بالإضافة إلى ما شرعته بنفسها من آفاق..

وعلى وجه الدقّه فقد اعتقد الغزالي بأن الشريعة تعطي بمجملها ،نهجاً ومضموناً، كل مجالات المعرفة المتميزة الأجدر بها أن تُعطى الأولوية والأهمية... فاعتنى بها وعمل على أن يسخر كل الرؤى الأخرى لصالح سيادتها والاشتغال بمطالبها.

ومن هنا فإنه يمكن اعتبار عمل الغزالي بحق يصدر عن همة عالية وينبئ عن مذهب سامٍ جليل، بلغ الأوج من الشمولية والتكاملية والعمق،مذهب انطلق في بحثه عن الحقيقة من نقطة الصفر، مستعرضاً الرؤى والطروحات كافة، مُقدراً لها سعيها في طلب الحقيقة، وإن كان يرى أن هذا المسعى كان يتعثر باستمرار، دون أن يبلغ الحد المبتغى ، سواء على مستوى المعالجة أو على مستوى المضامين.. ذلك المستوى الذي أمل الغزالي أن يتفوق فيه الإنسان على نفسه فيشارف على الفوز ليصبح أهلاً لكل مكرمة وثناء.

لكن بلوغ هذا المستوى لايتأتى إلا حين يتناول مفكر جاد كل دعوى ليناقش مضمونها، ويفصل فيها بالبرهان ، والغزالي فهم البرهان القطعي، ورد على أساسٍ منه مايخالفه، لكنه لم يرد ما يتجاوزه به، بل ما يناقضه،

أما ما يتجاوزه فقد كان على الغزالي أن يبحث له عن سند ٍلا يتعارض معه. وهذا السند هو الشريعة، فهي - حتى في نظر أهل الظاهر- تتجاوز البرهان ولكنها لا تعارضه، وإذا ما رأى الظاهريون، التزاماً منهم بالبرهان، أن الحل يأتي عن طريق القول بالوقف، فإن الغزالي طمح إلى أن يحل الإشكال إن أمكنه ذلك، وذلك عن طريق الأخذ بطريقين آخريين، هما ، طريق الذوق من جهة ، وطريق الإقناع من جهة ثانية ، ولكن لأسباب مختلفة . . .

ولقد ارتأى الغزالي أنه لكي تكون الشريعة مفهومة ، ومستساغة، فلا بد من العمل في الأساليب الثلاثة معاً لفهم خطابها، وليس يكفي أسلوب واحد في الوقوف على تفاصيلها ودقائقها، الأمر الذي سوّغ له أمام نفسه أن يأخذ بالإقناع والذوق ، إلى جوار البرهان.

وحجة الغزالي في تسويغ الأخذ بالإقناع ، تقوم على أن الناس ليسوا سواسية في قدراتهم وإمكاناتهم المعرفية، إذ إن واقع الحال يطلعنا على أن الناس تنتظمهم فئات ثلاث :العامّة، والخاصّة، وخاصّة الخاصّة، ولما كان العامّة يكتفون بالطرق الإقناعية ويطمئنون إليها، فإنه لا معنى بعد ذلك لتوجيه خطاب ٍلهم يترقى عن أفهامهم ولا يحسنون الاستماع إليه، فضلاً على الرغبة عن فهمه واستيعابه، الأمر الذي يدعو لمخاطبتهم بما تطيقه عقولهم، على أن يبقى في ذات الوقت حاملاً لحقائقَ مقطوعٍ بصحتها ومفيدةٍ لهم.

إن أخذ الغزالي بالأساليب الثلاثة معاً كان يهدف أبداً إلى فهم الشريعة بما يجعلها أكثر تماسكاً وتسويغاً مما لو اقتصر الأمر على إعمال أسلوب واحد فيها، ذلك أن الأخذ بالبرهان وحده على طريقة أهل الظاهر يؤدي

إلى القول بالوقف، الأمر الذي يُبقي مجالاتٍ في الشريعة غير مستوعبة، كما أن الأخذ بالذوق وحده يؤدي إلى إهمال البرهان والإقناع، الأمر الذي يصرف عن معالجة المجتمع لحساب خلاصٍ فرديٍ، يعتمد على الفرار من هذا المجتمع ؛ كما أن الأخذ بالإقناع وحده يجعل من الشريعة أمراً تقليدياً سطحياً . . .

فالشريعة - كما هو واقع الحال - أغنى وأكبر من أن تعالج بأسلوب واحد مسدودٍ كالأسلوب البرهاني الظاهري، أو متعالٍ كالأسلوب الذوقي، أو سطحيٍ كالطريق الإقناعي، فهي خطاب وجّه للكافّة، كبيرهم وصغيرهم، غنيهم وفقيرهم، مجتهدهم ومقلدهم، عالمهم وجاهلهم، مؤمنهم وفاسقهم، وبالتالي فإن أي أسلوب محدد يضيق عن استيعابها، وتعمّق مناحيها، والغزالي كان يدرك كل الصعوبات التي واجهها غيره في هذا المسعى، الأمر الذي دعاه إلى العمل على تلافيها . . .

ولما كان الغزالي قد أقر الذوق سبيلاً لكشف المعارف المجملة، إلى جانب البرهان، والإقناع، فقد كان عليه أن ينتقد المسار الذوقي قبله ، ممن كانوا ينظرون باستخفاف إلى الطرق الأخرى ، إذ إن تملك الأشرف والأرقى لايسوغ اطراح الأقل شأناً، فلكلٍ مجاله، يضاف إلى ذلك أن هذا الطريق يثمر ندرة على الأعصر وله مشقته، وغوائله ، ومحاذيره، وهو عرضة لعبث العابثين أيضاً . . إن هذا ألزم الغزالي العملَ على ضبط السير فيه ما أمكن وذلك عن طريق التقيد بالبرهان، فالنفس أمارة بالسوء، وحبائل الشيطان ومكائده أكثر من أن تُحصى ، ولقد تعرض كثير من سالكي هذا الطريق لما أذهب بعقولهم، وزيّن لهم أنه الحق، في حين أنه باطل وخبال، ولاسيما حين يبلغ الأمر إلى مستوى الاستهانة بالشريعة والعقل.

لقد انتدب الغزالي نفسه لتقويم هذا الطريق، أو لنقل: ضبطه، ولم يجد غير الطريق البرهاني الظاهري، تقيداً بأحكام الشريعة ،سبيلاً لذلك، الأمر الذي دعاه إلى تبيان قيمة البرهان لسالكي الطريق الذوقي قبل سواهم، فالانضباط بالبرهان يؤدي، على الأقل، إلى سلوك طريق ذوقي أقل مخاطرة وأجدى ثمرة.

من هنا، ومراعاة لذلك سعى الغزالي إلى توجيه خطاب يستفيد من إيجابيات ما سلف، ويعمل ما أمكنه على نبذ السلبيات، ويكون في الوقت ذاته صالحاً للاستيعاب بقدر الطاقة.. خطاب يطّلع عليه الذوقي فيجد مبتغاه، ويطّلع عليه البرهاني فلايستنكره ، ويطلع عليه العامي فيأنس به، وجعل محتواه متدرجاً من العظة إلى الحجة إلى المكاشفة، أحياناً، فجاء بذلك متوافقاً مع العقل والعاطفة الجياشة، اعتقاداً منه أن ذلك أكثر تلبية لاحتياجات المطلب الشرعي، ولا شك إن خطاب الشريعة هو الذي أملى على الغزالي هذه الطريقة في صياغة خطابه، وهذا ينم على استيعاب دقيق لخطاب الشريعة، وينم في الوقت ذاته على فهم دقيق للحياة الاجتماعية، وقدرات البشر وإمكاناتهم، فضلاً عن استيعابه لطبيعة التجربة العملية في التحكّم بقدراتهم..

ولاريب في أن الغزالي حين وجد في الشريعة وما تحض عليه هذا المستوى الرفيع، - وإن جاء هذا المستوى مجملاً ومراعياً لتعدد مراتب الناس- فإنه عمل على أن يوسعه تجليةً وتفصيلاً واحتفاءً، من غير أن يتحرّج عن استمداد معطيات التجربة البشرية التي تساعد على فهمه واستكناهه، ولاسيما من تجارب الساعين إلى الوصول إلى الكمال كافة.. مشيداً بكل ما من شأنه أن يعمّق هذا الفهم ويسهم في تفصيله، سواء

أكان هذا الاستمداد من إسهامات الفلاسفة والعلماء، قدماء ومحدثين، أم من إسهامات رجال الدين، متكلمين وفقهاء، أم أصحاب تجارب صوفية خاصة غلبت عليها التجربة الذاتية، غير غافل عن تجريح وإدانة مابين ذلك وتضاعيفه من مسائل اعتبرها هشة لاتصمد للنظر الحق.

إنها نظرة مفاضلة سعت إلى الأرفع، لكنها ألزمت نفسها بإعادة ترتيب العلاقات القائمة بين الخطابات المختلفة، بله الحضارات[١]، لصالح خطابٍ سعت أن يثمر في كل القطاعات؛ مراعاة لاختلاف مستويات البشر وتعدد أصناف الطالبين، دون أن ينقص ذلك من امتثالها والتزامها بالسوية العالية التي تخيّرتها، فعملت جاهدة على إنفاذ هذا الخطاب في الحياة الاجتماعية.

لقد جاء هذا الخطاب – على الرغم من أي شيء– مستوفياً لعناصره كافة، التدليلية، والتبليغية، والتوجيهية، الأمر الذي لا يسعنا بإزائه إلا الإعجاب به وبصاحبه، وبالمزايا التي تحليا بها.. ولكن !..

مع سمّو مذهب الغزالي، وبلوغه الغاية من القوة والفعالية والرفعة، إلا أنه يبقى مثيراً لحشدٍ من التساؤلات التي يأخذ بعضها بحجزات بعض، والتي لا نملك من أمرنا إلا أن نتساءلها .. بعضها يتعلق بالخطاب ذاته، وبعضها يتعلق بصاحبه، فهل يحق لنا أن نتركها من غير معالجة.

ومع إقرارنا المسبق بقصور هذه المعالجة؛ لأنها قد تقود إلى تساؤلات أكثر فأكثر، ليس بوسعنا الآن، ولانرى في مقدورنا، ونحن نفرغ من هذا البحث، أن نحيط بها جميعاً، ولا أن نتقصّى كل ما تحيل إليه، إلا أننا

(١) من هنا يقول الشيخ أبو محمد الكارزوني «لو محيت جميع العلوم لاستخرجت من الإحياء» (٥/٥/١٥).

سنطل على بعضها ونحاول أن نتناولها بكل الموضوعية والصراحة التي عقدنا العزم على بذلها منذ بدأنا هذه الدراسة.

ولعل أبرز سؤال يباشرنا يتعلق بما أخذ الغزالي به من سياسة العلم، تلك السياسة التي لانشك بأن الغزالي قد أخذ بها أخذاً حميداً، لمسنا بعض فوائده الجمّة في سياق دراستنا، إلا أن الأمر لايخلو مع ذلك من خطورة في بعض المواقف، فإذا كان لسياسة العلم دورها العظيم في نشر الخطاب وتعميمه فإن لها دوراً ينبغي أن لا نغفل عنه، وربما يجيء هذا الدور بنتيجة عكسية، عندما يرتب ان تستعمل وسائل غير جدير بها أن تستعمل فتغري الناس، ولاسيما غير العلماء منهم، باستثمارها في أي اتجاه.. وإذا ما كان الغزالي قد أحسن استثمارها وقيد نفسه في هذا الاستعمال بالفائدة التي تنعكس على الناس والتمسك بشريعتهم، فقد تستعمل في غير هذا المسعى، فتؤدّي إلى تزيين وتحسين المقاصد كيفما اتفق، الأمر الذي نبهنا إلى خطورته.. فمن الأولى في هذه الحالة أن تستعمل الوسائل التي تنسجم مع غاياتها، وأن لايصل بنا الحال إلى القول بأن الغاية تبرّر الوسيلة.. ولقد لاحظنا استثمار الغزالي للأحاديث الضعيفة، أو المجهولة، أو الحكايات التي تروى عن بعض الصالحين، أو ما ينسب إلى الأنبياء والأفاضل، وما لحق بخطابه جراء ذلك من مثالب، نقُد الغزالي على أساسٍ منها.. كما لاحظنا كيف أورد الغزالي بعض الاستنتاجات التي تنسب استفادة علم المنطق من الأنبياء، أو تنسب استفادة الفلاسفة لعلم الأخلاق منهم أيضاً، دون أن يكون للفلاسفة نصيب في هذا الأمر إلا استفادتها والترويج لها... إن هذا الموقف في حال دفعه إلى مداه، إما أن يجعل بعض الفلاسفة أنبياء، وإما أن يجعل الأنبياء

مستفيدين من الفلاسفة، وهذان الأمران لاينسجمان، لا مع الشريعة ولا مع آراء الفلاسفة التي نعرفها...

لقد نتجت هذه المسائل - كما قدّرت - عن أخذ الغزالي بسياسة العلم، كما نتجت عن تأثير هذه السياسة مثالب أخرى بعضها يتعلق بالمصطلح كما عرضنا..

لقد عكست هذه المسائل على فكر الغزالي ماقد يفسره البعض على نحوٍ لايرضاه الغزالي لنفسه، ولا نرضاه له، تماماً مثلما عكس منحاه الصوفي بعض المسائل التي لايرضاها قطعاً.. وكل ذلك ناتج عن سياسة العلم التي أخذ بها، لقد جاء عذر الغزالي قوياً وهو يبرّر استثماره لكلّ ما سبق...ربّما استلزمت هذا الأمر طبيعة العصر الذي عاش فيه الغزالي، وهذا قد يكون صحيحاً إلى حدٍّ بعيد.. لكن هذا لا يجعل من أسلوب الغزالي أسلوباً صالحاً لكل عصر ومكان، بل يبدو لي أنه جاء موقوفاً على عصره، وعند هذا الحدّ فإننا نسوّغ للغزالي كلّ ما استعمله ونشدّ على يده في استثمار، بل ابتكار، هذه الطريقة، على هذا النحو الواسع.. لأننا نرى الآن أن الثمرة قد آتت أكلها، إذ كانت النتيجة مدهشة ومذهلة، احتفظت للإسلام، برونقه وصفائه، واحتفظت للوعي الإسلامي باستمراره وديمومته في عصورٍ ماجت بالفتن والاضطرابات، وجردت فيها الأساليب كافة... لقد اجتثّت طروحات الغزالي رؤى مغايرة من جذورها وأسلمتها للتآكل، الأمر الذي كرس الغزالي حجّةً للإسلام حتى يومنا هذا..

وصحيح أن فكر الغزالي بقي مسيطراً، في جانبه الصوفي، سيطره شبة تامّة على الأعصر اللاحقة، إلا أن هذا الأمر، على النحو الذي جاء عليه، ليس حصراً مسؤولية الغزالي.. وهو أيضاً أمر لم يكن سيئاً بالمرة، فقد

حفظت عن هذا الطريق وحدة العالم الإسلامي، وامتدّت عبر أولئك المنقطعين إلى الله، في كل الرباطات التي انتشرت، نسمة روحية على كل البلاد، الأمر الذي ساهم بقوة في أن يحفظ للعلوم الشرعية استمرارها إلى العصور اللاّحقة، وهي عصور اتّسمت بالفوضى، وغزت فيها العالم الإسلامي موجات وموجات عملت في بناه تنكيلاً وتدميراً..

أما السؤال الآخر الذي لا يقلّ أهمية عن سابقه ويجرُّ بدوره إلى عدد من الأسئلة الأخرى، فهو يتعلّق بما إذا كان الغزالي قد قدّم التسويغات الكافية حين أخذ هو شخصياً بالخيار الصوفي!. وهو الخيار الذي جعله الغزالي موقوفاً على الندرة!. أقول: تسويغ أخذه هو بالخيار الصوفي، لا تسويغ إمكان وجود الطريق الصوفي ذاته.. فهذا مالانشكّ في أن الغزالي قد قدّم على الأقلّ ترجيح إمكان وجوده، ونقول الترجيح لأن الغزالي نفسه يرى، أن " هذه الطريقة لا تفهم إلا بالتجربة، وإن لم تحصل بالذوق لم تحصل بالتعليم " (٤٤ / ١٣٧).

ثم هل يشكّل الخيار الصوفي كما طرحه الغزالي، على افتراض صحّته، للإنسان غاية الخلاص فعلاً. أم أنه يمكن تطويره وترقيته، أو على الأقل تعديله أيضاً؟..

وإذا ماكان الأمر على هذا النحو أو ذاك، فهل يمكن تعميم هذا الخيار أو استثماره في البناء الاجتماعي .. هذا من جهة .. أما من جهة ثانية، فلمَ لمْ يستوفِ الغزالي تقنين هذا الخيار بنفسه؟.. بمعنى لمَ لم ينحت المصطلح الخاص بجملة الطريق الصوفي من مبتداه إلى منتهاه، ويضبطه – وفقاً لما طرح من تصورات – ولِمَ لَمْ يعاير له الخطوات التنظيمية

ويخلصها من أي أمر آخر... ولاسيما أنه قد نحت بعض هذه المصطلحات، في بعض المناسبات، فيما قدم بعض التنظيمات أيضاً هنا وهناك!.

وإذا ما كانت (سياسة العلم) قد لعبت دورها في هذا وذاك، وألزمت الغزالي بالطريقة الخاصة التي عالج بها المسائل، الأمر الذي أنتج بعض الاختلالات، فَلِم لَمْ يقدم الغزالي التسويغات الكافية لأخذه بهذه الطريقة فضلاً عن تسويغ السياسة التي أملتها؟.. ولم لم يراع الغزالي مقتضى الأمر، بحيث لا تترك هذه الطريقة أثراً سالباً على مجمل نتاجه، أو لا تترك، بشكل أو بآخر، مامن شأنه أن يقلّل من إنجاز الغزالي ...

وإذا ماكان الغزالي قد عالج النظرة الظاهرية والتزم بها قبل الترقّي إلى النظرة الذوقية، فإن تجاوز النظرة الظاهرية – على سمّو هذا التجاوز– لا يعفي أو يقلّل من التعمق في هذا الظاهر نفسه بما ينبغي، وإيلائه القيمة التي تبقيه هو أيضاً في مضمارٍ سامٍ ورفيع..

هذه التساؤلات وأمثالها – في تقديري – هي التساؤلات الأنسب والتي يحتاج إليها المقام ونحن في معرض مراجعة وتقويم فكر الغزالي، وهي التي يفرض علينا استكمال بحثنا أن نعالجها..

أما فيما يتعلق بأخذ الغزالي بالخيار الصوفي، وتفضيله على أي خيار آخر.. فهذا مانرى أن يحتاج إلى تسويغ!. ولاسيما أن هذا الخيار لاينجح –على ما يقرر الغزالي– إلا في حالة الزهد التامّ، أي حالة انزواء العبد عن الدنيا كلها، وتجنّب الحراك الاجتماعي برمته، ومع هذا فإن هذا الحراك في أشدّ حالاته يبقى ضرورياً في ذاته، على الرغم من تجنّب السالك له، لأن به قوامَ الحياة، وحياةَ السالك نفسه.

فنحن هنا، من جهة، أمام خيارٍ لايمكن له أن يقوم بنفسه، خيار لا بدّ له - على الرغم من تحقيقه للخلاص - من أن يقترن بخيارٍ آخر يواكبه وإلا انهار المجتمع، ولم يعد خيار الخلاص ممكناً في ذاته، وهذا الخيار هو استمرار المجتمع وباقي الناس في غفلتهم عن الخيار الصوفي والبقاء عند حدّ ممارسة الحياة بأوسع معانيها، الحياة التي تقوم على العمران والمعاش والطمع في الدنيا لا نبذها.

فإذا ما كان الخيار الصوفي نادراً وغير قابل للتعميم، وفيه إضرار باستمرار الحياة الاجتماعية والعمران اللازمين لبقاء الخيار الصوفي فضلاً عن استمراره، فإن ما لايقوم بنفسه ومالا يستغني بنفسه يكون ناقصاً لا تاماً .. وبالتالي لايمكن أن يكون الخيار الأصوب، بل ربما على العكس من ذلك يكون الأصوب منه هو الخيار الأكثر استغناء بنفسه، فاللازم للشيء أكثر لزوماً منه وأكثر استغناء عنه.

ولما كان الغزالي يعي هذه المسألة، ويرى أن - الدين فضلاً عن المجتمع - مستغنٍ عنه، فيما لا يستغني هو شخصياً عن إصلاح قلبه، فإن مسعاه بالتأكيد يفضل الخلاص الفردي على الخلاص الجماعي، وهذا ما فيه مساس من جانب آخر، منطقي وشرعي في آنٍ .. الأمر الذي يجعل الغزالي مقصّراً حين يأخذ بالخيار الصوفي عن تسويغ هذا الخيار... وإذا ما رأينا الغزالي مع هذا قد بقي متردّداً بين الالتفات إلى جانب الأمور الحياتية أو الحدّ من استغراق الصوفي في عالمه المعياري، والإعلاء من شأن الدنيا حيناً، أو اطراحها حيناً آخر، فإن ذلك يوقفنا على مدى إشغال هذه المسألة لفكر الغزالي وتردّده فيها، ولاسيما في الفترة الصوفية..

من هنا رأينا الغزالي، حين أقرّ بأن الخيار الصوفي غير قابل للتعميم، يأخذ أيضاً بخيارٍ آخر أكثر منه جدوى، على الأقلّ من حيث لزومه وقابليته للتعميم... وهذا الخيار هو الأخذ بالظاهر وجعله توطئةً للخيار الصوفي... بيد أن هذا الجمع بين مافيه خلاص السواد الأعظم، وخلاص الندرة، يكاد يشي بالتعالي[٢]، التي قد يتراءى هنا وهناك خلال طروحات الغزالي، هذا التعالي الذي يرى ما يناسب الوضع العام والقدرات العامة[٣] لكنه يجيز لصاحبه الاستعلاء الذاتي والقيمي.

أما عما إذا كان الخيار الصوفي يشكل غاية الخلاص، منذ النشأة إلى النهاية، فلا نعتقد أن الأمر كذلك، ذلك أن هذا الخلاص وباعتراف الغزالي نفسه، يكون أجدى مايكون حين يوصل الإنسان إلى تحصيل تصوّر شامل متكامل عن الوجود بتمامه، وعلى ما هو عليه، ليتمثّله داخل وَعْيِه أو داخل عين قلبه، وهذا مالا يتحقّق بغير الدخول في الممارسات العملية والتجربة الحياتية وإتقان العلوم، ومعرفة طبيعة الصيرورة الوجودية.. الأمر الذي يلزم السالك أن ينصرف إلى الحياة وتجربتها التجربة العريضة لينهل منها مَعينه، وهذا فيه ما فيه من المحاذير التي قد تودي بالخيار الصوفي لعدم قدرة الغالبية عليه..

إن جعل إتقان المعارف والعلوم أساساً للدخول في الخيار الصوفي، يلزم السالك بدخول تلك التجارب بشكل حيوي، وإلا، فلن يصل السالك إلى الفوز بتصورٍ يحقّق له الفائدة المثلى في آخرته، الأمر الذي نستنتج في

(٢) يقول أحد الباحثين «لقد فهمت الغزالي باحثاً يشرف على الناس من عل فيراهم مختلفين في الاستعداد والمدارك» (٤١ / ٨٩).

(٣) يقول الغزالي، «العامة أحق بالحفظ،وعقائدهم أولى بالحراسة، واستنقاذ من يُخاف عليه الهلاك أولى من مؤانسة وحيد» (١٥ / ٥ / ٢٩).

ضوئه أن لايصار إلى اتخاذ قرار بالخيار الصوفي إلاّ في مرحلة متقدّمة من عمر الإنسان، وليس في مرحلة مبكرة.

وعلى افتراض أن السالك له أن يستغني عن التجربة الحياتية بمناحيها المختلفة، وأنّ له أن يحصل على تصوّر سديد للوجود والحياة عن طريق التقليد، من خلال شيخه، وهذا بدوره عن شيخه، فإن هذا يؤدي إلى وجوب قيام شيخٍ واحد على الأقل بالممارسة الحياتية العريضة.. الأمر الذي يجعل مقلّديه أو الذين يتلقون عنه يفتقرون إلى الحصول على تجربة مشبعة، ذلك أن سماع الشيء غير تجربته، وإذن فإن الخيار الصوفي لن يكون مسوّغاً إلا في مرحلة متقدّمة من العمر، أي حين ينعطف إلى الدخول فيه من مارس الحياة إلى حدّ الإشباع. ففي هذه الحالة يمكن الاعتزال والانزواء عن الدنيا ليستثمر الصوفي تجاربه وأفكاره في تحقيق المسائل الذوقية، لاقبل ذلك.

بيد أن هذا التأجيل قد يجر المرء قبل ذلك إلى استيلاء مباهج الدنيا عليه، من مال وسلطان وجاه ونزوات، مما يُبقي مسعاه في دائرة الخطورة البالغة، ولاسيما اذا تفتح سلطانُ شهواته..

في سبيل حلّ هذه المعادلة إذن، فمن المسّوغ أن يتقيّد المرء في بداية مسعاه ببعض ما يوصله إلى الخيار الصوفي، ويبعده في الوقت ذاته عن الوقوع ضحية لتجربته، ويبعده عن أن يكون ضحيّة للتقليد .. وهذا معناه أن لايفقد المرء صلته بالحياة والمجتمع والتعامل معهما بجدّية، وأن لا يترخص في الأخذ بالخيار الصوفي إلا بعد حين.. الأمر الذي يلزم بتقنين خيار موطئ للخيار الصوفي، وليس هذا الخيار إلاّ التقيّد بالظاهر من كلّ النواحي، والعمل بما يمليه هذا الظاهر.. وهذا ما استجاب له الغزالي وألزم

نفسه به، وجعله خياراً لما ينبغي أن يأخذوا به، وإن لم يلزم نفسه بالوقوف عند حدّه، وإنما تجاوزه إلى الخيار الصوفي.

من هنا يمكن لنا حلّ المعادلة الصعبة والتي تقود إلى أن فكر الغزالي قد رتّب أكثر من مستوى، قد لا يغني الأدنى منها عن الأعلى، ولكنه يبقى كافياً وفيه الخلاص .. وأن الغزالي لم يوجب المستوى الأعلى إلا على نفسه ومن هم على شاكلته. من لايجود الزمان بمثلهم على الأعصر..

إن هذا يوصلنا بكلّ بساطة إلى القول بأن نموذج الغزالي القابل للتعميم هو الذي يتمثل بمستوى الظاهر، وهو قد أخذ به شخصياً، وجعله سلّماً للترقّي إلى الباطن.. وعلى هذا الأساس يمكننا الحكم ونحن على اطمئنان تام بأن الغزالي ، في جانبه الإصلاحي، لايمكن إلا أن يكون ظاهرياً حزمياً حتى النخاع وأنه قد وجد في الظاهر الحزمي ما ينبغي للإنسان المسلم أن يأخذ به مذهباً سوياً في فهم العالم وتغييره، امتثالاً للشريعة الغرّاء، من غير أن يغلق هو شخصياً أمام نفسه أيّ مجال للترقّي، والعبور عبوراً حميداً إلى مجالٍ أوسع وأرحب.

إن هذا يفسر دفاع الغزالي عن الظاهر وتبنّيه لمعظم قضاياه البارزة – باستثناء القول بالوقف، أي عدم تبنّي الموقف الظاهري الجذري الذي يرى عدم كفاية العقل للتجاوز بشكل نهائي وإن كان يحترم هذا الموقف – وذلك كأخذه بالعقل، أو الدليل، أو القياس المنطقي كأصل رابع، وكأخذه بأنّ السنّة تنسخ القرآن مثلما ينسخها، وقوله بالجزء الذي يتجزأ ، وأخذه بالاستصحاب، وخبر الواحد، ورفضه ليقينية القياس الفقهي، والرأي، والاستحسان، وشرع من قبلنا، بل وقوله بالصرفة، وغير ذلك من مسائل يقول بها المذهب الظاهري الحزمي.

ولو بقي الغزالي واقفاً عند حد الظاهر، مضيفاً إليه تعميق الناحية العملية والمسائل الحدسية، وهو قد فعل ذلك، إلا أنه تجاوز الظاهر ولم يتعمقه بشكل كاف، لكان عمل الغزالي بحق، وهو كذلك، أسمى عمل قدم بإزاء مّا ينبغي على الإنسان المسلم أن يأخذ به نموذجاً لمسلكه الممكن التحقّق خلال حياته الدنيوية، وليس يحتاج هذا الأنموذج أن يجيء أكثر من ذلك، إلا في حالاتٍ نادرة وفي وضع متقدم، الأمر الذي يعيدنا إلى خيار ابن حزم حين ارتأى، مثلما فعل الغزالي، بأن غاية الغايات توجب على المرء أن يختار آخرته على دنياه، لكنه مع هذا قدم النموذج الدنيوي المعتدل الكفيل بتحقيق ذلك النموذج الذي يمزج الدين بالدنيا في كافة المناحي.

ومع أنه لايوجد ما يمنع من تجاوز هذا الحدّ، الذي أيدّه الغزالي أيضاً، لكنه رغب في أن يتجاوزه، إلا أننا نلمس محاذيرَ كثيرةً لهذا المسعى، غير التي أوردناها، حذّر منها الغزالي بنفسه، بعضها يتعلق بالاتحاد، وبعضها بالحلول، وبعضها بالوساوس والخبل والجنون، . .الخ.

ومع عدم شكّنا بأن الغزالي قد تجاوز التجاوز اللائق برجل مثله، إلا أننا لا نحبذ، مثله أيضاً، أن يصار هذا الأمر عرضة لمن هبّ ودبّ، حتى يترك الفلاّح فلاحته، ويدعي أنه يخبر عن سرّ الأسرار، كما يحذر الغزالي، إن هذا دفع بالغزالي لأن يوصي بأن يبقى بعض علمه مضنوناً به والتحفّظ على نشره وتعميمه، ويفسر حرصه على هذا الأمر. . .

إننا بفضل الغزالي ذاته نعي خطورة هذا الطريق الذي يثمر ندرة على الأعصر، لأننا نخشى أن يصل بنا الحال إلى حدّ إعطاب مسعى الألوف المؤلّفة، وهم يتجاوزون العقبات، كي يتهيّأ لأحدهم أن يتجاوز الحواجز

بسلامة، وأن يصل إلى أقصى الدرجات ، وإننا لنرى الاكتفاء ، ولا نحسب إلا أن الشريعة تكتفي كذلك ، بأقلّ منه بكثير سبيلاً للفوز والربح المبين..

لقد سوّغ الغزالي لنفسه أن يتجاوز، وقدّم في نهاية المطاف أكثر من أربعين كرامة وخلعة، عشرون منها في الدنيا،وعشرون في العقبى، تكون من نصيب من يسلك هذا الطريق، ولربّما كان ذلك آخر ما كتبه الغزالي، ووجد أنه يستحقّ أن يذكر، نثبت مستهلّها فيما يلي، يقول الغزالي، بعد أن يتساءل أسئلة مثل التي تخطر ببالنا:

"فإن قلت، فما أعظم هذا الخطر، وأشدّ هذا الأمر، وأكثر ما يحتاج إليه هذا العبد الضعيف ، فكلّ هذا العمل والجهد وتحصيل هذه الشرائط لماذا؟! فأقول لعمري إنك صادق في قولك... فالأمر إذن أيها الرجل شديد كما تقول ولكنه أمر سبق في العلم القديم، وتدبير إجراء العليم، ولا حيلة للعبد إلا بذل المجهود في العبودية والاعتصام بحبل الله، والابتهال دائماً إلى الله تعالى عسى أن يرحمه، فيسلمه بفضله.

وأما قولك كلّ هذا لماذا ؟! فهذا الكلام يدلّ منك على غفلة عظيمة، بل الصواب أن تقول، كلّ هذا في جنب مايطلبه العبد الضعيف ماذا؟ أتدري ما يطلب العبد الضعيف ؟ أقل ما يطلبه على الجملة شيئان، أحدهما السلامة في الدارين، والثاني الملك في الدارين.." وبعد أن يستعرض الغزالي الأربعين كرامة وخلعة يقول:

«وإنما عددت ذلك على حسب فهمي ومبلغ علمي وقصوره ونقصه، ومع ذلك فقد أجملت وأوجزت، وذكرت من الأصول والجمل، ولو فصلت ذلك لما احتمله الكتاب، ألا ترى أني جعلت ملك الأبد خلعة

واحدة، ولو فصلتها لارتفعت على أربعين خلعة من نوع الحور والقصور واللباس وغير ذلك، ثم كل نوع يشتمل على تفاصيل لا يحيط بها إلا عالم الغيب والشهادة، الذي هو خالقها ومالكها، وأي مطمع لنا في معرفة ذلك؟ والله سبحانه يقول: ﴿فلا تعلم نفسٌ ما أخفي لهم من قرة أعين﴾ [السجدة:٣٢/١٧] ثم يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خلق فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر" وأن المفسرين يقولون في قوله تعالى: ﴿لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي﴾ [الكهف ١٨/١٠٩] إن هذه هي الكلمات التي يقول الله تعالى لأهل الجنة باللطف والإكرام، ومن تكون حاله هذه، فأنى يبلغ جزءاً من ألف ألف جزء وهم بشر، ويحيط به علم مخلوق؟.

كلا بل تقاعدت الهمم، وتقاصرت دونه العقول، وحق أن يكون ذلك كذلك، وهو عطاء العزيز العليم، على مقتضى الفضل العظيم، وحسب الجود القديم. ألا فليعمل العاملون، وليبذل المجتهدون جهدهم لهذا المطلوب العظيم، وليعلموا أن ذلك كله قليل في جنب ما هم إليه محتاجون، وإياه يطلبون، وله يتعرضون.

وليعلموا أن العبد لا بد له في الجملة من أربعة: العلم، والعمل، والإخلاص، والخوف، فليعلم أولاً الطريق، وإلا فهو أعمى، ثم يعمل بالعلم وإلا فهو محجوب، ثم يخلص العمل وإلا فهو مغبون، ثم لا يزال يخاف ويحذر من الآفات إلى أن يجد الأمان، وإلا فهو مغرور.

ولقد صدق ذو النون رحمه الله حيث قال: الخلق كلهم موتى إلا العلماء، وكلهم نيام إلا العالمين، والعالمون كلهم مغترون إلا المخلصين، والمخلصون على خطر عظيم.

قلت أنا : والعجب كل العجب من أربعة:

أحدهما : من عامل غير عالم، أما يهتم بمعرفة ما بين يديه ؟ وأما يتعرف ماهو مطلع بعد الموت عليه بالنظر في هذه الدلائل والعبر والاستماع إلى هذه الآيات والنذر، والانزعاج لهذه الخواطر والهواجس في النفس؟ قال الله تعالى :﴿أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ [الاعراف: ٧/ ١٨٥] وقال تعالى: ﴿ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون ليوم عظيم﴾ [المطففين: ٨٣/ ٥].

والثاني : من عالم غير عامل، أما يتذكر ما يعلم يقيناً مما بين يديه من الأهوال العظام والعقبات الصعاب، وهذا النبأ العظيم الذي أنتم عنه معرضون.

والثالث: من عامل غير مخلص، أما يتأمل قوله تعالى : ﴿فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولايشرك بعبادة ربه أحداً﴾ [الكهف: ١٨/ ١١٠].

والرابع: من مخلص غير خائف، أما ينظر إلى معاملاته جل جلاله مع أصفيائه وأوليائه وخدمه، الدالة بينه وبين خلقه، حتى يقول لأكرم الخلق محمد صلى الله عليه وسلم ﴿ولقد أوحي إليك وإلى الذين من قبلك﴾ [الزمر: ٣٩/ ٦٥] ونحوها. حتى حكي أنه عليه الصلاة والسلام يقول : "شيبتني هود وأخواتها" .

ثم جملة الأمر وتفصيله، ما قاله رب العالمين في أربع آيات من الكتاب العزيز، قوله عز وجل: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا

لاترجعون ﴾ [المؤمنون: ٢٣/ ١١٥] ثم قال عز وجل ﴿ ولتنظر نفس ما قدمت لغدٍ واتقوا الله إن الله خبيرٌ بما تعملون ﴾ [الحشر: ٢٣/ ١٨]. ثم قال جل من قائل: ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ﴾ [العنكبوت: ٥٩/ ٦٩].

ثم أجملّ الكل فقال وهو أصدق القائلين: ﴿ ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه إن الله لغني عن العالمين ﴾ [العنكبوت: ٢٩/ ٦٩].

ونحن نستغفر الله من كل ما زلّت به القدم، أو طغى به القلم، ونستغفره من أقاويلنا التي لا توافق أعمالنا، ونستغفره مما ادعيناه وأظهرناه من العلم بدين الله تعالى، مع التقصير فيه، ونستغفره من كل خطرة دعتنا إلى تصنع وتزين، في كتاب سطرناه أو كلام نظمناه، أو علم أفدناه، ونسأله أن يجعلنا وإياكم معشر الإخوان، بماعلمناه عاملين، ولوجهه به مريدين، وأن لا يجعله وبالاً علينا، وأن يضعه في ميزان الصالحات إذا ردت أعمالنا إلينا، إنه جواد كريم.

فهذا ما أردنا أن نذكره في شرح كيفية سلوك طريق الآخره، وقد وفينا بالمقصود، وصلى الله على خير مولود دعا إلى أفضل معبود، محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

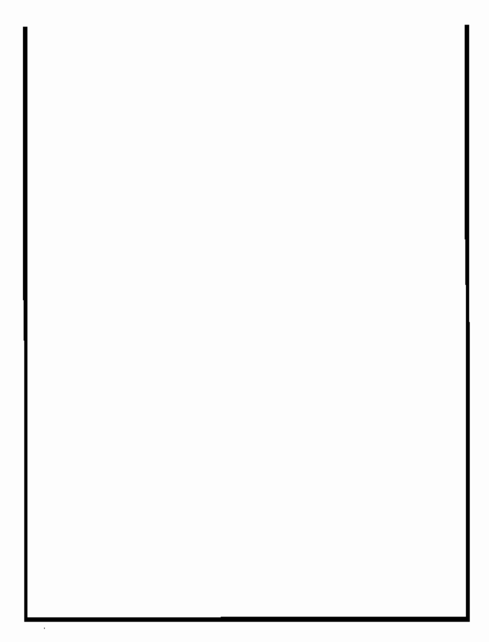
وبعد، هل هناك ما يمكن أن يضاف!.

ربما بقي شيء قد يجول بالبال وقد يؤدي إلى افتراض أن كل ما جاء به الغزالي عن عالم الكشف غير دقيق، وأنه مجرد خيالات لا أصل لها، على اعتبار قاعدة أن من لم يجرب لم يذق، فهل ينقص ذلك من عمل الغزالي أي شيء!... إنه لسؤال مشروع لمن لم يدخل تجربة كتجربة الغزالي.. ولكن الإجابة عليه قد تكون قاطعة حين نتساءل، ألم يوصلنا الغزالي، حتى من غير الاقتناع بذلك إلى وضع نرى فيه أنفسنا دون الغزالي وعظمته

بكثير كثير... ألم نتحقق من أن الغزالي قد قدم لنا فهماً عميقاً لكل المذاهب، وأنه انتقدها ثم تخطاها ساعياً لإنجاز ما عجز عنه غيره... وألم نتحقق من تمسكه بالبرهان وعدم مخالفته فَهْمَ أهل الظاهر له إلى أبعد مدى.. وألمْ يقدم لنا فهماً متميزاً للشريعة ينفذ إلى أعماق القلب والوجدان..

إن القضية الأساس التي سبر الغزالي غورها واختلف عن غيره في معالجتها هي قضية ما يتجاوز للبحث في مجال مفتوح يحتاج إلى البحث!. لقد وصف الغزالي ما ينشأ عن هذا التجاوز وقدم التسويغات التي تجيزه، وهي مختلفة عن التسويغات التي قدمها الفلاسفة فيما اعتبروها برهانية، إن تسويغات الغزالي أساسها تلاحم قوي بين البرهان والشريعة والعمل، فإن لم ترضنا هذه التسويغات، ولم ندخل التجربة التي يحض الغزالي على الانخراط فيها لنستوثق مما يقول... فهل يقلل هذا من شأن الغزالي أمامنا أم يقويه!.. وهل ينقص من عمله أي شيء!.. لقد أوصلنا الغزالي إلى أقصى المراحل اللازمة لحياة سوية إلى علم وعمل إن تحلى بهما الإنسان بلغ الغاية.. واستوفى لنا ما يجب على الإنسان العاقل أن يفعله، إن رغب في الفوز في الدارين، وترك لنا الخيار..

رحم الله الغزالي وأسكنه فسيح جنانه، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.



قائمة
المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع
حسب تسلسل ورودها في المتن والهوامش

١- **العثمان (عبد الكريم)**: سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، دار الفكر دمشق، بلا تاريخ.

٢- **الجابري (د.محمد عابد)**: تكوين العقل العربي، ط٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١.

٣- **محمود (د.زكي نجيب)**: المعقول واللامعقول، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧.

٤- **أبو زيد (د.نصر حامد)**: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٠.

٥- **ابن خلدون**: مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيرت، ١٩٨٤.

٦- **عبد الرحمن (د.طه)**: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر، الرباط، ١٩٨٧.

٧- **ابن حزم الأندلسي**: التقريب لحد المنطق، تحقيق: د.إحسان عباس، ضمن الرسائل، جزء٤، المؤسسة العربية، بيروت، ١٩٨٣.

٨- **ابن حزم الأندلسي**: الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٥.

٩- **الغزالي (أبو حامد)**: المنقذ من الضلال، تصحيح محمد جابر، المكتبة الثقافية بيروت، بلا تاريخ.

١٠- **الجاحظ**: البيان والتبيين، الشركة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٨.

١١- **ابن حزم الأندلسي**: رسالة في مداواة النفوس، طبعة٢، تحقيق الدكتور إحسان عباس، المؤسسة العربية للنشر، بيروت ١٩٨٧.

١٢- **ابن حزم الأندلسي**: الأحكام في أصول الأحكام، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧.

١٣- **الغزالي (أبو حامد)**: فضائح الباطنية، دار البشير، عمان، ١٩٩٣.

١٤- **الغزالي (أبو حامد)**: إلجام العوام عن علم الكلام تحقيق د.سميح غنيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٣.

١٥- **الغزالي (أبو حامد)**: إحياء علوم الدين، خمسة أجزاء، دار إحياء التراث، سورية - بيروت، بلا تاريخ.

١٦- **الغزالي (أبو حامد)**: ميزان العمل، دار الكاتب العربي، بيروت، ١٩٨٣.

١٧- **يفوت (سالم)**: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٦.

١٨- **الزعبي (د.أنور)**: ظاهرية ابن حزم الأندلسي، دار البشير، عمان، ١٩٩٦.

١٩- **الشنتريني (ابن بسام)**: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، جامعة فؤاد، القاهرة، ١٩٣٩.

٢٠- **الغزالي (أبو حامد)**: معيار العلم، تقديم علي أبو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٣.

٢١- **الغزالي (أبو حامد)**: القسطاس المستقيم، تقديم الأب فيكتور اليسوعي المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩.

٢٢- **الغزالي (أبو حامد)**: الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.

٢٣- **الغزالي (أبو حامد)**: المستصفى، جزآن ، دار صادر، بيروت، بلا تاريخ.

٢٤- **الغزالي (أبو حامد)**: المضنون به على غير أهله، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤م، (ضمن الرسائل).

٢٥- **الغزالي (أبو حامد)**: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٣.

٢٦- **الأعسم (د.عبد الأمير)**: الفيلسوف الغزالي، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٨.

٢٧- **ضيف** (د.شوقي): عصر الدولة والإمارات، دار المعارف، القاهرة، بلا تاريخ.

٢٨- **الغزالي (أبو حامد)**: جواهر القرآن، تحقيق محمد رشيد القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٩٨٦.

٢٩- **الغزالي (أبو حامد)**: المقصد الأسنى في معرفة أسماء الله الحسنى، ضبط الشيخ أحمد القباني، دار الكتب العلمية، ببيروت، بلا تاريخ.

٣٠- **الغزالي (أبو حامد)**: قانون التأويل، دار الكتب العلمية، ببيروت، ١٩٨٨، (ضمن الرسائل).

٣١- **الغزالي (أبو حامد)**: مشكاة الأنوار في توحيد الجبار، تحقيق د.سميح غنيم، دار الفكر اللبناني، ببيروت، ١٩٩٤.

٣٢- **الغزالي (أبو حامد)**: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة بيروت، ١٩٨٦.

٣٣- **الغزالي (أبو حامد)**: روضة الطالبين وعمدة السالكين، دار الكتب العلمية، ببيروت، ١٩٨٦، ١٩٨٦، (ضمن الرسائل).

٣٤- **الغزالي (أبو حامد)**: بداية الهداية، دار الكتب العلمية، ببيروت، ١٩٨٨، (ضمن الرسائل).

٣٥- **الغزالي (أبو حامد)**: محك النظر، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤.

٣٦- **الغزالي (أبو حامد)**: أساس القياس، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٩٩٣.

٣٧- **الغزالي (أبو حامد)**: الرسالة اللدنية، تحقيق رياض العبدالله، دار الحكمة بيروت، ١٩٨٦.

٣٨- **الغزالي (أبو حامد)**: تهافت الفلاسفة، تقديم علي أبو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٤.

٣٩- **الغزالي (أبو حامد)**: الرد الجميل، مكتبة الحقيقة، استانبول ١٩٩١.

٤٠- **الغزالي أبو حامد**: كيمياء السعادة، دار الكتب العلمية، ببيروت، ١٩٨٨، (ضمن الرسائل).

٤١- **زيدان (د.بهي الدين)**: الغزالي ولمحات عن الحياة الفكرية الإسلامية، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بلا تاريخ.

٤٢- **ابن تيمية**: نقض المنطق، المكتبة العلمية، بيروت، بلا تارخ.

٤٣- **الغزالي (أبو حامد)**: الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨، (ضمن الرسائل).

٤٤- **الغزالي (أبو حامد)**: ثلاث رسائل في المعرفة، تحقيق وتقديم د.محمود حمدي زقزوق، الطبعة الأولى، مكتبة الأزهر، ١٩٧٩.

٤٥- **الغزالي (أبو حامد)**: الأربعين في أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨.

٤٦- **ابن تيمية**: الرد على المنطقيين، تحقيق: د.رفيق العجم، جزآن، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٣.

٤٧- **الغزالي (أبو حامد)**: شفاء الغليل.

٤٨- **الفيومي (د.محمد إبراهيم)**: الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، دار الفكر العربي، القاهرة.

٤٩- **الغزالي (أبو حامد)**: منهاج العابدين، دار الحكمة، دمشق، ١٩٩٤.

٥٠- **الغزالي (أبو حامد)**: معراج السالكين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦، (ضمن الرسائل).

٥١- **عزقول (كريم)**: العقل في الإسلام، ط١، بيروت، ١٩٤٦.

٥٢- **باسيل (فكتور سعيد)**: منهج البحث في المعرفة عند الغزالي، دار الكتب اللبناني، بيروت، ١٩٧٥.

٥٣- **عبد الرحمن (د.طه)**: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٤.

٥٤- **مبارك (د.زكي)**: الأخلاق عند الغزالي، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨.

٥٥- **الحبابي (د.محمد عزيز)**: ورقات من فلسفات إسلامية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٨.

٥٦- **كوربان (هنري)**: تاريخ الفلسفة، ط٣، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٣.

٥٧- **لويس (برنارد)**: الحشاشون، تعريب: د.محمد موسى العزب، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٦.

٥٨- **بور (دي)**: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط٥، دار النهضة، بيروت، ١٩٨١.

٥٩- **ابن رشد (أبو الوليد محمد)**: فلسفة ابن رشد، وتتضمن، فصل المقال، والكشف عن منهاج الأدلة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٢.

٦٠- **ابن رشد (أبو الوليد محمد)**: تهافت التهافت، جزآن، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨م.

٦١- **ابن العربي (القاضي أبو بكر)**: العواصم من القواصم، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٨٦.

٦٢- **حمدي (صدقي)**: الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية، عدد من الأساتذة، دار المتنبي، بغداد، ١٩٦٦، (ترجمة).

٦٣- **حنفي (د.حسن)**: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩١.

٦٤- **جعفر (محمد كمال)**: الإمام الغزالي، الذكرى المئوية التاسعة لوفاته، بحوث ومقالات لعدد من الأساتذة، جامعة قطر، ١٩٨٦، (مراجعة).

٦٥- **زيدان (د.صلاح)**: حجية القياس، دار الصحوة، القاهرة، ١٩٨٧.

٦٦- **زيدان (د.محمود)**: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٩.

٦٧- **زيكي (علي)**: فكرة العلية في فلسفة الغزالي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، بلا تاريخ.

٦٨- **الزين (سميح عاطف)**: الإمام الغزالي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٨.

٦٩- **سالم (د.محمد رشاد)**: مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، دار القلم الكويت، ١٩٧٥.

٧٠- **السهروردي**: عوارف المعارف، ذيل إحياء علوم الدين، الجزء الخامس، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.

٧١- **السيوطي (جلال الدين)**: الإتقان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، بلا تاريخ.

٧٢- **المحاسبي (الحارث بن أسد)**: شرف العقل وماهيته، تحقيق مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦.

٧٣- **المدرسي (محمد تقي)**: المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه، دار الجيل ١٩٧٧.

٧٤- **المرزوقي (أبو يعرب)**: مفهوم السببية عند الغزالي، ط١، دار بوسلامة للطباعة، تونس.

٧٥- **المصباحي (محمد)**: من المعرفة إلى العقل، دار الطبيعة، بيروت، ١٩٩٠.

٧٦- **المعموري (الطاهر)**: الغزالي وعلماء المغرب، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩٠.

٧٧- **الناهي (د.صلاح الدين)**: الخوالد من آراء حجة الإسلام، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧.

٧٨- **النقاري (د.حمّو)**: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، الشركة المغربية للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩١م.

٧٩- **هاين (هاينريش)**: في تاريخ الدين والفلسفة، ترجمة وتقديم: صلاح حاتم، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ١٩٨٨.

٨٠- **الواسطي (محمد بن الحسن)**: الطبقات العلية في مناقب الشافعية، ضمن الفيلسوف الغزالي، إعادة تقديم لمنحى تطوره الروحي، د.عبد الأمير الأعسم، ط١، الدار التونسية لنشر ١٩٨٨.

٨١- **عبد الرحمن (د.طه)**: تجديد النظر في أشكال السببية عند الغزالي، مقالة في مجلة المناظرة، العددين ١و٢، الرباط ١٩٨٩.

٨٢- **جحا (فريد)**: أبو حامد الغزالي، الطبعة الأولى، دار طلاس للدراسات والنشر، دمشق، ١٩٨٦.

٨٣- **الأعسم (د.عبد الأمير)**: رسائل منطقية في الحدود والرسوم، دار المناهل، بيروت ١٩٩٣.

٨٤- **الألوسي (د.حسام الدين)**: الغزالي مشكلة وحل، مستلة مجلة كلية الآداب، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٧٠.

٨٥- **صعب (د.أديب)**: المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار، بيروت، ١٩٩٤.

٨٦- **دنيا (سلميان)**: الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥.

٨٧- **زعرور (محيي الدين)**: اللامعقول وفلسفة الغزالي، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٨٣.

٨٨- **عبد الرحمن (د.طه)**: فقه الفلسفة - الفلسفة والترجمة، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٥.

٨٩- **فتاح (د.عرفان عبد الحميد)**: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل بيروت، ١٩٩٣.

٩٠- **القشيري (عبد الكريم بن هوازن)**: الرسالة القشيرية في علم التصوف، دار الخير، بيروت، ١٩٨٨

٩١- **كاردوفو**: الغزالي، ط٢، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٤.

٩٢- **الكسم (د.محمد بديع)** : البرهان في الفلسفة، وزارة الثقافة، ١٩٩١ .

٩٣- **عودة (ناجي حسين)** : المعرفة الصوفية، دار عمار، عمان، ١٩٩٢ .

٩٤- **غريب (مأمون)** : حجة الإسلام (الإمام الغزالي)، مكتبة غريب، القاهرة، بلا تاريخ .

٩٥- **بدوي (د.عبد الرحمن)** : مذاهب الإسلاميين، ج١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣ .

٩٦- **البقري (د.عبد الدايم أبو العطا)** : اعترافات الغزالي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٥ .

٩٧- **أبو زهرة (د.محمد)** : أصول الفقه، دار المعارف، القاهرة، بلا تاريخ .

٩٨- **الشامي (صالح أحمد)** : الإمام الغزالي (حجة الإسلام)، دار القلم، دمشق، ١٩٩٣ .

٩٩- **شرف (د.محمد جلال)** : دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤ .

١٠٠- **الشرقاوي (د.محمد عبد الله)** : الصوفية والعقل، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٥ .

١٠١- **شمس الدين، (عبد الأمير)** : الفكر التربوي عند الغزالي الشركة العالمية للكتاب بيروت، ١٩٩٠ .

دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر

• **أسست** عام ١٩٥٧م

• **رسالتها:**

- تزويد المجتمع بفكر يضيء له طريق مستقبل أفضل.
- كسر احتكارات المعرفة، وترسيخ ثقافة الحوار.
- تغذية شعلة الفكر بوقود التجديد المستمر.
- مد الجسور المباشرة مع القارئ لتحقيق التفاعل الثقافي.
- احترام حقوق الملكية الفكرية، تشجيعاً للإبداع.

• **منهاجها:**

- تنطلق من التراث جذوراً تؤسس عليها، وتبني فوقها دون أن تقف عندها، وتطوف حولها.
- تختار منشوراتها بمعايير الإبداع، والعلم، والحاجة، والمستقبل، وتنبذ التقليد والتكرار ومافات أوانه.
- تعتني بثقافة الكبار، كما تعتني بثقافة أطفالهم.
- تخضع جميع أعمالها لتنقيح علمي وتربوي ولغوي وفق دليل ومنهج خاص بها.
- تعدُّ خططها للنشر، وتعلن عنها: فصلياً، وسنوياً، ولآماد أطول.
- تستعين بنخبة من المفكرين إضافة إلى أجهزتها الخاصة للتحرير، والأبحاث، والترجمة.

• **خدماتها:**

- بنك القارئ النهم، وناد لقراء دار الفكر.
- جائزة سنوية لأفضل رواية.
- ريادة في مجال النشر الألكتروني والإنترنت.

• **منشوراتها:** تجاوزت ١٣٠٠عنواناً، تغطي سائر فروع المعرفة.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) لتعمل على:

• توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.

• استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود أسلمة العلوم الإنسانية والاجتماعية.

• إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل منها:

• عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.

• دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي، ونشر الإنتاج العلمي المتميز.

• توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي مع عدد من الجامعات العربية والمراكز العلمية في مختلف أنحاء العالم.

ويشرف على أعمال مكتب المعهد في الأردن مجلس علمي متخصص. ويمكن للراغبين في الإسهام في نشاطات المعهد وبرامجه الاشتراك في نظام زمالة المعهد في الأردن.



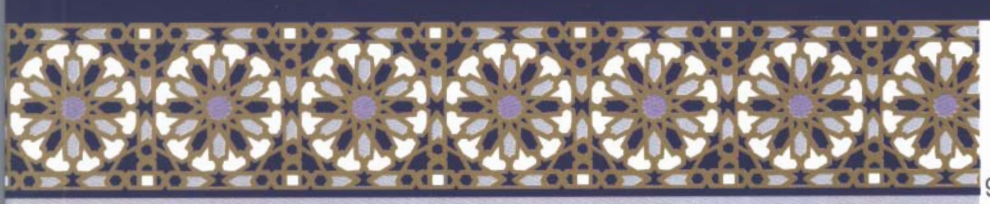
هذا الكتاب

تتميز هذه الدراسة عن صوفية الغزالي،رحمه الله،بأنها حققت النظرة المعرفية التي يتبناها، ومناهج البحث التي تسندها وتبعا لهذا فإنها وفقت في ملاحقة واستنباط معالجة العديد من القضايا التي حفل بها فكره، وهي متشعبة، ونجحت في وضعها في مكانها المناسب من البنية المنطقية والمنهجية في فكره، فأثبتت ، من غير شك ، بأن خطاب الغزالي متماسك الرؤى متلاحم الأجزاء، على عكس ما أشيع عنه الأمر الذي خفف حدة الإشكاليةالتي اصطبغ بها وساعد ، بالتالي ، على تخليصه مما ألحق به من أوهام أو ألصق به من مثالب

وفضلاً على هذا فقد لفتت الدراسة الانظار إلى أهمية (سياسة العلم)التي أخذ بها الغزالي وصمم على أساس منه خطابه ، و بينت دورها الخطير في تشكله ، كما أنها حللت مفهوم (النور)عنده وهو مفهوم مركزي في خطابه ، حيث بيّنت انه لا يخرج عن العقلانية بحال ، وكذلك تحققت من ركون الغزالي إلى الظاهر البرهاني والتزامه به ، قبل أن يتجاوزه في محاولة لارتياد وتأسيس عقلانية أرحب و أرقى كان الغزالي رحمه الله يتطلع إليها

وبهذا فقد جائت هذه الدراسة جديدة حقا على مستوى الدراسات التي عالجت فكر الغزالي ،واستطاعت أن تغير مفاهيم عدة أشاعتها تلك الدراسات ، وبينت تهافت بعض الآراء التي تضمنتها ، الأمر الذي يوضح ما قام به الباحث

و إذ نضع بين يديك عزيزنا القارئ هذه الدراسة ، فإننا نسأل الله عز وجل أن يوفق الباحث في إعداد دراساتأخرى تنحو ذات المنحى، فتستخرج البنى المعرفية و المنهجية لمفكرين آخرين متميزين في تراثنا العظيم، لتعميق وعينا به ، وتدبر آفاقه و الله نسأل التوفيق و السداد





ISBN 1-57547-738-6

9 781575 477381